اگست ۱۹۹۳ء

ماہنامہ

حکمتِ قرآن

لاہور

مدیر مسئول

ڈاکٹر اسرار احمد

مرکزی انجمن خدام القرآن لاہور

Scanned with CamScanner

وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا

(البقرہ: ۲۶۹)

ماہنامہ

حکمتِ قرآن

لاہور

بیادگار: ڈاکٹر محمد رفیع الدین، ایم اے، پی ایچ ڈی، ڈی لٹ، مرحوم

مدیر اعزازی: ڈاکٹر ابصار احمد، ایم اے، ایم فل، پی ایچ ڈی

معاون مدیر: حافظ عاکف سعید، ایم اے (فلسفہ)

ادارہ تحریر: پروفیسر حافظ احمد یار، حافظ خالد محمود خضر

جلد ۱۲ — صفر المظفر ۱۴۱۴ھ اگست ۱۹۹۳ء — شمارہ ۸

— یکے از مطبوعات —

مرکزی انجمن خدام القرآن لاہور

۳۶۔ کے، ماڈل ٹاؤن۔ لاہور۔ ۱۴ فون: ۸۵۶۰۰۳۰

کراچی آفس: ۱۱ داؤد منزل متصل شاہ بخری۔ شاہراہ لیاقت کراچی، فون: ۲۱۶۵۸۶

سالانہ زرِ تعاون ۴۰/- روپے فی شمارہ ۴/ روپے

مطبع: آفتاب عالم پریس، ہسپتال روڈ لاہور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حرفِ اوّل

زیرِ نظر شمارے میں دو مضامین خاص طور پر لائقِ توجہ ہیں۔ ایک مضمون مولانا محمد اسحاق بھٹی صاحب کا ہے جس کا عنوان ہے "برصغیر کے تراجمِ قرآن کے بارے میں چند گزارشات"۔ یہ مقالہ درحقیقت مولانا بھٹی صاحب نے قریباً دو سال قبل محاضراتِ قرآنی کی ایک نشست میں پڑھا تھا۔ اُس سال محاضراتِ قرآنی کا ایک جامع عنوان "دعوت رجوع الی القرآن کا منظر و پس منظر" تجویز ہوا تھا اور تمام مقالات اسی موضوع پر تھے۔ قارئین کو یاد ہوگا کہ ان میں سے بعض مقالات کو جو ہمیں بروقت موصول ہوگئے تھے، محاضرات سے قبل ہی کتابچوں کی صورت میں طبع کرالیا گیا تھا اور جس وقت صاحبِ مقالہ اپنا مقالہ پیش فرماتے، وہ طبع شدہ کتابچہ شرکاء کے ہاتھوں میں دے دیا جاتا۔ دیگر مقالات کو بھی بعد ازاں جستہ جستہ "حکمت قرآن" میں شائع کیا جاتا رہا اور اس طرح اُس سال کے محاضراتِ قرآنی میں پیش کئے گئے قریباً تمام ہی مقالات زیورِ طباعت سے آراستہ ہوگئے، سوائے مولانا بھٹی صاحب کے مقالے کے، کہ وہ کاغذات میں کہیں اِدھر اُدھر ہو جانے کے باعث ایک عرصے تک نگاہوں سے اوجھل رہا۔ ہمیں افسوس ہے کہ ہم نے قارئین کو اتنا عرصہ اس بیش قیمت مقالے سے محروم رکھا۔ مولانا بھٹی صاحب ہمارے کرم فرماؤں میں سے ہیں۔ ذی علم ہونے کے ساتھ ساتھ دینی تحریکوں اور جماعتوں کے بارے میں وسیع تجربہ بھی رکھتے ہیں اور ان سب پر مستزاد ان کی شگفتہ بیانی ہے جو ان کے مقالے کی ہر ہر سطر سے جھلکتی نظر آتی ہے۔ ان کی تحریر قاری کو اس طرح اپنے اندر گم کرلیتی ہے کہ مضمون کو پورا کئے بغیر قاری اپنی جگہ سے ہل نہیں سکتا!

دوسرا مضمون جو انگریزی زبان میں ہے، ایک نوعمر طالبہ آمنہ چوہدری کا تحریر کردہ ہے۔ یہ مضمون محترم ڈاکٹر صاحب کی تالیف "اسلام میں عورت کا مقام" سے ماخوذ ہے۔ آمنہ چوہدری کینیڈا میں مقیم ہمارے ایک قریبی ساتھی اور رکنِ انجمن عبدالغفور چوہدری صاحب کی صاحبزادی ہیں۔ دینی جذبے سے سرشار یہ طالبہ کینیڈا میں رہ کر ہائی سکول کی سطح کی تعلیم حجاب کی پابندی کے ساتھ حاصل کر رہی ہیں۔ ان کے عزم اور جذبے کے آگے کوئی شے رکاوٹ نہیں بن سکی اور وہ بحمد اللہ مکمل شرعی حجاب کے ساتھ وہاں اپنی تعلیم مکمل کر رہی ہیں اور اسی جذبے کے تحت انہوں نے مذکورہ کتاب کے مندرجات کو انگریزی زبان میں منتقل کرنے کی کوشش کی ہے۔ ہم ان کی اس کاوش کو ان کی حوصلہ افزائی کے خیال سے قریباً من وعن شائع کر رہے ہیں۔ اللّٰھم زد فزد!

مطالعۂ قرآن حکیم

ڈاکٹر اسرار احمد

سورۂ یونس

آیات ۴۱ ___ ۴۶

نحمدہٗ ونصلّی علیٰ رسولہ الکریم

اَعُوْذُ بِاللّٰہِ مِنَ الشَّیْطٰنِ الرَّجِیْمِ ○ بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
وَاِنْ كَذَّبُوْكَ فَقُلْ لِّيْ عَمَلِيْ وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ ۚ اَنْتُمْ بَرِيْٓـــُٔوْنَ
مِمَّآ اَعْمَلُ وَاَنَا بَرِيْٓءٌ مِّمَّا تَعْمَلُوْنَ ○ وَمِنْهُمْ مَّنْ
يَّسْتَمِعُوْنَ اِلَيْكَ ۭ اَفَاَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوْا لَا يَعْقِلُوْنَ ○
وَمِنْهُمْ مَّنْ يَّنْظُرُ اِلَيْكَ ۭ اَفَاَنْتَ تَهْدِي الْعُمْيَ وَلَوْ كَانُوْا
لَا يُبْصِرُوْنَ ○ اِنَّ اللّٰهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَـيْـــًٔا وَّلٰكِنَّ النَّاسَ
اَنْفُسَھُمْ يَظْلِمُوْنَ ○ وَيَوْمَ يَحْشُرُھُمْ كَاَنْ لَّمْ يَلْبَثُوْٓا
اِلَّا سَاعَةً مِّنَ النَّهَارِ يَتَعَارَفُوْنَ بَيْنَھُمْ ۭ قَدْ خَسِرَ الَّذِيْنَ
كَذَّبُوْا بِلِقَاۗءِ اللّٰهِ وَمَا كَانُوْا مُهْتَدِيْنَ ○ وَاِمَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ
الَّذِيْ نَعِدُھُمْ اَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَاِلَيْنَا مَرْجِعُھُمْ ثُمَّ اللّٰهُ شَهِيْدٌ
عَلٰي مَا يَفْعَلُوْنَ ○

"اور (اے نبیؐ!) اگر یہ لوگ آپؐ کو جھٹلاتے ہیں تو آپ کہہ دیں کہ میرا عمل میرے لیے ہے اور تمہارا عمل تمہارے لیے۔ تم پر میرے اعمال کی کوئی ذمہ داری نہیں ہے اور میں بری الذمہ ہوں تمہارے اعمال سے۔ ان میں سے بعض ایسے بھی ہیں جو (اے نبیؐ!) آپ کی باتوں کو (بظاہر) بڑے دھیان سے سنتے ہیں، لیکن کیا آپ کے لیے ایسے بہروں کو

سنانا ممکن ہے جو عقل سے بالکل کام نہ لیتے ہوں۔ اور بعض ایسے بھی ہیں جن کی نگاہیں (بظاہر) آپ کی جانب ہوتی ہیں، لیکن کیا آپ کے لیے ممکن ہے کہ اندھوں کو راہ دکھائیں اگرچہ وہ بصارت سے محروم ہوں۔ اللہ تعالیٰ لوگوں پر ذرا بھی ظلم نہیں کرتا، اصل میں لوگ خود ہی اپنی جانوں پر ظلم ڈھاتے ہیں۔ اور جس دن اللہ انہیں اکٹھا کرے گا وہ ایسے محسوس کریں گے جیسے کہ وہ (دنیا میں تو) بس دن کی ایک ساعت ہی رہے تھے (جس کی بناء پر) وہ ایک دوسرے کو پہچان لیں گے۔ حقیقت میں بالکل نامراد ہوئے وہ لوگ جنہوں نے اللہ کے حضور میں حاضری سے انکار کیا اور ہدایت سے محروم رہ گئے! اور (اے نبی!) یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ہم آپ ہی کے سامنے لے آئیں اس (عذاب) کا کچھ حصہ جس کی دھمکی ہم ان (کافروں) کو دے رہے ہیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ ہم آپ کو (اس سے قبل) وفات دے دیں۔ اور بالآخر تو ان کو ہماری طرف لوٹنا ہے اور پھر اللہ بذاتِ خود ان کے اعمال پر گواہ ہے ہی!

ان آیات کا آغاز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب کے ذکر سے ہوا ہے۔ اس ضمن میں یہ بات اچھی طرح سمجھ لینی چاہیے کہ اہل مکہ نے شخصاً آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو کبھی جھوٹا نہیں کہا اور آپ کے بدترین دشمن بھی آپؐ کی صداقت و امانت کے پوری طرح قائل تھے۔ کفار اصل میں تکذیب قرآن کی کرتے تھے یعنی یہ کہ یہ اللہ کا کلام نہیں ہے بلکہ یا تو خود آنحضورؐ ہی کا کلام ہے یا کسی کاہن کا یا کسی جن کا جو آپؐ پر مسلط ہو گیا ہے۔ چنانچہ سورۃ الانعام کی آیت ۳۳ میں بھی آنحضورؐ کی دلجوئی کے لیے فرمایا کہ: "(اے نبیؐ!) ہمیں خوب معلوم ہے کہ ان باتوں سے آپ کو رنج اور صدمہ پہنچتا ہے، لیکن آپ کیوں غمگین ہوتے ہیں جبکہ یہ بدبخت آپ کو تو جھوٹا نہیں کہہ رہے بلکہ ہماری آیات یعنی قرآن کی تکذیب کر رہے ہیں!" ——— خود سورۂ یونس آیت ۱۵ میں بھی یہ مضمون گزر چکا ہے کہ: "جب انہیں ہماری روشن اور تابناک آیتیں پڑھ کر سنائی جاتی ہیں تو جنہیں ہمارے حضور میں حاضری کا یقین نہیں ہے، وہ کہتے ہیں کہ (اے محمدؐ!) یا تو اس قرآن کے بجائے کوئی اور قرآن پیش کرو، ورنہ اس میں ترمیم کر دو!" ۔ گویا اس کے بعد ہمارے اور تمہارے مابین کوئی نزاع نہیں رہے گا۔ اس لیے کہ اصل بنائے نزاع یہ قرآن ہے جو تم پیش کر رہے ہو۔ اسی طرح آیات زیرِ بحث سے متصلاً قبل آیات ۳۷، ۳۸ میں فرمایا: "یہ قرآن ایسی کتاب ہے ہی نہیں جسے خدا کے سوا کوئی تصنیف کر سکے۔ بلکہ یہ تو تصدیق

ہے ان آسمانی کتابوں کی جو اس سے پہلے موجود ہیں اور کامل تفصیل ہے کتابِ الٰہی کی۔ اور کیا وہ کہتے ہیں کہ اسے خود انہوں نے (یعنی آنحضورؐ) گھڑ لیا ہے؟ تو ان سے کہو کہ پھر تم بھی اس جیسی ایک سورت ہی گھڑ کر دکھا دو اور (اس کام میں مدد کے لیے) خدا کے سوا جس کو بھی تمہارے لیے ممکن ہو پکار لو اگر تم سچے ہو ......!

آیات زیرِ گفتگو میں اس ضمن میں آنحضورؐ کو دو ٹوک اعلانِ برارت کی ہدایت فرمائی گئی ہے کہ آپ اُن کو زیادہ منہ نہ لگائیں اور نہ ہی اُن کے ناز و نخرے زیادہ برداشت فرمائیں بلکہ صاف صاف کہہ دیں کہ ان حقائق کے علی الرغم اور اس چیلنج کو قبول نہ سکنے کے باوجود تم اس قرآن کو جھٹلاتے ہو تو مجھے تمہاری کوئی پروا نہیں ہے۔ میں جو کچھ کر رہا ہوں اُس کا اجر و ثواب میرے لیے ہے اور تمہارے اعراض و انکار کی پاداش خود تمہارے ہی سامنے آئے گی۔ خدا کے یہاں نہ مجھے تمہاری جانب سے جوابدہی کرنی ہے اور نہ ہی تم میری طرف سے جوابدہ ہو گے۔ یہ مضمون بالکل وہی ہے جو قرآنِ حکیم کی آخری سورتوں میں سے سورۃ الکافرون میں شرح و بسط اور بڑے ہی دو ٹوک انداز میں بیان ہوا۔ اور اس مضمون کی اہمیت پر یہی دلالت کافی ہے کہ اسے اللہ تعالیٰ نے ایک پوری سورت کا موضوع ٹھہرایا۔ اس لیے کہ دعوتِ حق کے دوران ایک مرحلہ وہ آکر رہتا ہے جب داعی کو اپنے مخاطبین سے واضح الفاظ میں اعلانِ برارت کرنا پڑتا ہے۔

اس کے بعد قرآن حکیم کے بہت سے دوسرے مقامات کے مانند یہاں بھی آنحضورؐ کے اس ممکنہ احساس پر کہ کہیں ایسا تو نہیں کہ ان لوگوں کے اعراض و انکار میں میری کسی کوتاہی یا تقصیر کو دخل ہو دلجوئی اور تسلّی و تشفی کے انداز میں فرمایا کہ آپ ان کے ظاہر پر مت جائیں، یہ لوگ عوام کی آنکھوں میں دُھول جھونکنے کی خاطر اور ان پر اپنے خلوص و اخلاص کا رعب گانٹھنے کے لیے بظاہر بہت بَن ٹھن کر آپ کے سامنے بیٹھتے ہیں اور نگاہوں کو آپ پر پوری طرح مرتکز کر کے بظاہر پورے دھیان کے ساتھ آپ کی باتوں کو سنتے ہیں۔ لیکن اصل میں ان کی نیّت میں فساد ہے اور فی الواقع یہ حق کے طالب نہیں ہیں بلکہ ان کے دل مردہ ہو چکے ہیں اور اُن پر مہر لگ چکی ہے۔ لہٰذا اب یہ بظاہر بینا ہیں لیکن بباطن اندھے ہیں اور بظاہر سنتے ہیں لیکن درحقیقت بہرے ہیں اور اب آپ خواہ کتنی بھی کوشش فرمالیں انہیں ہدایت نہیں مل سکتی۔ گویا ان کے اعراض و انکار کا سبب یہ ہرگز

نہیں ہے کہ آپ کی جانب سے فریضۂ دعوت و تبلیغ کی ادائیگی میں کوئی کمی رہ گئی ہے جس سے آپ کو تشویش ہو بلکہ اصل فساد ان کی اپنی نیت کا ہے جس کے باعث ان کی قبولِ حق کی استعداد ہی سلب ہو گئی ہے، اور یہ بھی اصلاً نتیجہ ہے اُن کی بداعمالیوں کا جن کے باعث ان کے دلوں پر زنگ لگ چکا ہے: "كَلَّا بَلْ رَانَ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ مَّا كَانُوْا يَكْسِبُوْنَ ٥" اس لیے کہ اللہ لوگوں پر ظلم نہیں کرتا، بلکہ لوگ خود ہی اپنی جانوں پر ظلم ڈھاتے ہیں۔

آخری آیت میں ایک اور عظیم حقیقت کی نشاندہی کی، یعنی یہ کہ ان کے اعراض و انکار کی دو سزائیں ہیں جو اُن کو لازماً ملیں گی۔ ایک اُخروی سزا یعنی خلود فی النار۔ اس کے ضمن میں نقشہ کھینچ دیا گیا کہ اس وقت جس حیاتِ دُنیوی اور اُس کی عارضی لذّتوں اور مسرّتوں میں یہ اس درجہ مگن ہیں کہ ہمارے رسولؐ اور ہمارے قرآن کی تکذیب سے بھی باز نہیں آتے، اُس روز انہیں ایسے محسوس ہو گا کہ جیسے وہ کُل زندگی ایک دن کی بھی ایک ساعت کے مانند تھی اور بس! اور ابد تک عذاب ہی عذاب کا سامنا ہے۔ اور دوسری سزا خود اس دنیا میں، اللہ کے اس اٹل قانون کے مطابق کہ رسولوں کی دعوت سے منہ موڑنے والوں کو دنیا ہی میں نیست و نابود کر دیا جاتا ہے، جیسے قومِ نوحؑ، قومِ ہودؑ، قومِ صالحؑ، قومِ لوطؑ، قومِ شعیبؑ اور آلِ فرعون کے ساتھ ہو چکا ہے۔ اس دوسری سزا کے بارے میں وضاحت فرمائی کہ (اے نبیؐ!) یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ان پر یہ عذاب آپ کی حیاتِ طیبہ ہی کے دوران آ جائے —— گویا آپؐ بھی خود اپنی آنکھوں سے دیکھ لیں کہ جو دھمکی ہم نے انہیں دی تھی وہ پوری ہوئی، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ صورت آپ کی وفات کے بعد ہو، بہرصورت ہو گی ضرور۔ اس ضمن میں واضح رہے کہ یہ صورت آنحضورؐ کی حیاتِ طیبہ ہی کے دوران پیش آ گئی جس کا آغاز ہوا غزوۂ بدر سے جب قریشِ مکہ کے ستّر سرکردہ افراد مسلمانوں کے ہاتھوں قتل ہوئے اور اُن کی لاشیں میدانِ بدر میں اس طرح پڑی نظر آئیں جیسے کھجور کے کٹے ہوئے تنے ہوں، اور جس کا اختتام ہوا اُس وقت جب جزیرہ نمائے عرب پر اللہ کا دین غالب ہو گیا —— اور ۹ھ میں اعلان کرا دیا گیا کہ اب سرزمینِ عرب میں کسی مشرک کو زندہ نہ چھوڑا جائے گا ——

وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَّعَدْلًا ۭ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمٰتِهٖ ۚ وَهُوَ السَّمِيْعُ الْعَلِيْمُ ٥

وَاٰخِرُ دَعْوَانَا اَنِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ ٥

برِصغیر کے تراجمِ قرآن

کے بارے میں چند گزارشات

——— مولانا محمد اسحاق بھٹی ———

یہ خطۂ ارض جسے عربی اور فارسی کی قدیم کتبِ تاریخ میں "ہند" کے نام سے موسوم کیا گیا ہے اور قیام پاکستان کے بعد جسے برصغیر پاک و ہند سے تعبیر کیا جاتا ہے اور اب بنگلہ دیش بھی جس میں شامل ہے' ابتدائی صدی ہجری ہی میں اسلام کے روح پرور پیغام سے آشنا ہو گیا تھا۔

میں اس موقع پر اس موضوع کی تفصیل میں نہیں جاؤں گا' صرف یہ عرض کروں گا کہ ہند پر عرب مسلمانوں کے حملوں کا آغاز رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال سے صرف چار سال بعد حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں ۱۵ ہجری میں ہو گیا تھا۔ اسی سال حضرت عمرؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مشہور صحابی حضرت عثمان بن ابو العاص ثقفی رضی اللہ عنہ کو بحرین اور عمان کا والی مقرر کر کے بھیجا۔ حضرت عثمانؓ بن ابو العاص نے اپنے بھائی حضرت حکم بن ابو العاص رضی اللہ عنہ کو ایک لشکر کا کمانڈر بنا کر ہندوستان کی ایک بندرگاہ "تھانہ" پر حملہ کرنے کے لئے روانہ کیا۔ موجودہ جغرافیائی اعتبار سے یہ بندرگاہ بمبئی کے قریب تھی۔ اب بھی اسے چھوٹی سی بندرگاہ کی حیثیت حاصل ہے۔

ایک روایت کے مطابق عثمانؓ بن ابو العاص نے اپنے ایک بھائی حکمؓ بن ابو العاص کو گجرات کاٹھیاواڑ میں تھانہ اور بھڑوچ کی طرف بھیجا اور دوسرے بھائی حضرت مغیرہؓ بن ابو العاص کو فوج دے کر دیبل پر حملہ کرنے کے لئے روانہ کیا۔ یہ تینوں بھائی (یعنی عثمان' حکم اور مغیرہ رضی اللہ عنہم) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابی تھے۔ اس زمانے میں تھانہ' بھڑوچ اور دیبل بلاد ہند و سندھ کے تین اہم مقام تھے' جن پر سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرامؓ نے سب سے پہلے پرچمِ اسلام لہرانے کا عزم کیا۔ عرب اصحابِ تاریخ "تھانہ" کو "تانہ" اور "بھڑوچ" کو (ص کے ساتھ) "بروص" بھی رقم

کرتے ہیں اور (س کے ساتھ) "بروس" بھی لکھتے ہیں۔

دیبل ایک مشہور تجارتی شہر تھا جو سندھ کے موجودہ شہر ٹھٹھہ کے قریب واقع تھا۔ جب مسلمان اور غیر مسلم فوجیں ایک دوسرے کے مقابلے میں میدانِ جنگ میں اتریں تو اسلامی فوج کے کمانڈر حضرت مغیرہؓ بن ابوالعاص نے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابی تھے، تلوار میان سے نکالی اور بسم اللہ فی سبیل اللہ کا نعرہ لگا کر دشمن پر ٹوٹ پڑے۔

عہدِ فاروقی میں بعض صحابہ کرامؓ کرمان اور مکران کے علاقوں میں بھی وارد ہوئے۔ وہاں جنگیں لڑیں اور اس نواح کے بہت سے حصوں کو فتح کیا۔ یہ علاقے اُس دور میں حدودِ سندھ میں واقع تھے۔ وہاں دربارِ خلافت سے بعض صحابہ باقاعدہ والی اور گورنر مقرر ہو کر آتے رہے۔ اس کی تفصیل تاریخ و جغرافیہ کی کتابوں میں مذکور ہے۔

تاریخی روایات سے پتہ چلتا ہے کہ بعض صحابہ رَن کچھ کے علاقے میں بھی تبلیغِ اسلام اور جہاد کے لئے تشریف لائے، جسے عربی زبان کی کتب تاریخ میں "کَس" لکھا گیا ہے۔ یہ علاقہ موجودہ جغرافیائی صورت حال کے مطابق ہندوستان میں واقع ہے اور اس کی حدود ایک طرف سے صوبہ گجرات، دوسری طرف سے صوبہ راجستھان اور تیسری طرف سے صوبہ سندھ سے ملحق ہیں۔

قلات، لس بیلہ اور بلوچستان کے علاقوں کو بھی چند صحابہ کرامؓ کی قدم بوسی کا شرف حاصل ہوا۔ اس زمانے میں بلوچستان کسی صوبے یا چند خاص مقامات تک محدود علاقے کا نام نہیں تھا۔ عربی تاریخوں میں اسے "بلوص" (صاد کے ساتھ) بھی لکھا گیا ہے اور (سین کے ساتھ) "بلوس" بھی۔ ملتان، لاہور، بنوں اور کوہاٹ کے شہروں اور علاقوں کی سرزمین بھی صحابۂ رسول کی پُر عظمت جماعت سے متعارف ہوئی۔ عرب مؤرخین ملتان کو ملتان بھی لکھتے ہیں اور مولتان بھی۔ لاہور کا نام لاہور بھی تحریر کیا گیا ہے اور لہور، لوہور اور لہاور بھی۔ بنوں کو بنہ اور کوہاٹ کو کہیں کوہات اور کہیں کہات رقم کیا گیا ہے۔ اس عہد میں ان علاقوں اور شہروں میں سے بعض اچھے خاصے بارونق شہر تھے اور بعض کی حیثیت چھوٹے چھوٹے دیہات یا کچھ بڑے قصبات کی تھی۔ آبادیاں دور دور تھیں، ایک دوسرے سے متصل اور قریب نہ تھیں۔ مختلف علاقوں اور ملکوں میں خاص قسم کی حد بندیاں بھی نہ تھیں۔

تاریخ کی ورق گردانی سے پتا چلتا ہے کہ برصغیر کے کسی علاقے میں جن لوگوں نے سب سے پہلے قدم رکھے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابی تھے اور وہ حضرت عثمان بن ابوالعاص ثقفی کے زیر کمان یہاں آئے تھے۔ یہ بحری بیڑے کے ذریعے سمندر کی تند و تیز لہروں پر تیرتے ہوئے یہاں آئے تھے۔ اور جس علاقے پر انہوں نے سب سے پہلے قدم رکھے وہ موجودہ بمبئی کے قریب بندرگاہ تھانہ تھی۔

اُن صحابہ کرام میں سے جو ۱۵ ہجری سے ۶۰ ہجری تک مختلف اوقات میں مختلف خلفاء کے دور میں واردِ برِصغیر ہوئے، صرف پچیس صحابہ کے نام تاریخ میں ملتے ہیں، جن میں سے بعض کا تذکرہ علامہ ابنِ حزم نے اپنی کتاب جمہرۃ انساب العرب میں کیا ہے اور انہیں خیار اور عالی مرتبت صحابہ قرار دیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس دنیائے فانی سے تشریف لے جانے کے صرف چار سال بعد ۱۵ ہجری میں صحابہ کی یہاں آمد و رفت کا سلسلہ شروع ہو گیا تھا اور وہ صحابہ کا زمانہ تھا۔ ظاہر ہے جو صحابہ بحری بیڑا تیار کر کے یہاں آئے، وہ دو چار ہی تو نہیں ہوں گے، کم سے کم دو یا تین سو تو ہوں گے جو اتنے بڑے ملک پر حملہ آور ہوئے۔ لیکن افسوس ہے ہمیں اس دور کی تاریخ ان کے نام نہیں بتاتی، صرف ان کے کمانڈر کا ذکر کرتی ہے، جو حضرت عثمان بن ابو العاص ثقفی تھے اور ابن حزم کے الفاظ میں **"هُوَ كَانَ مِنْ خِيَارِ الصَّحَابَةِ"**

بلاشبہ صحابہ کرامؓ کا یہ کاروانِ عالی قدر کاروانِ قرآن بھی تھا۔ صحابہ کرامؓ کی جماعت دنیائے انسانیت کی برگزیدہ ترین جماعت تھی۔ چشمِ فلک نے اس سے قبل اتنی کثیر تعداد میں اتنے بلند مرتبے کی حامل جماعت کبھی نہ دیکھی تھی۔ وہ اس نیلگوں آسمان کے نیچے اور اس خاکدانِ ارض کی سطح پر عمل و کردار، اطاعتِ رسولؐ اور تمسک بالقرآن کا عمدہ ترین نمونہ تھے۔ ان کی ہر حرکت، ان کا ہر فعل اور ان کی صبحیں اور شامیں احکامِ قرآن کے قالب میں ڈھل گئی تھیں۔ وہ جہاں جاتے، قرآن کے الفاظ و معانی ان پر سایہ فگن ہوتے اور اس کے اوامر و نواہی کی تمام تفصیلات و جزئیات پر عمل پیرا ہونا اپنا اولین فریضہ قرار دیتے تھے۔ وہ برصغیر میں آئے تو قرآن اپنی تمام برکتوں اور سعادتوں کے ساتھ ان کا رہنما تھا۔ انہوں نے خود بھی قرآن کو مدارِ عمل ٹھہرایا اور یہاں کے باشندوں کو بھی اس کی پاکیزہ تعلیمات سے روشناس کرایا۔ واضح الفاظ میں کہنا چاہئے کہ برصغیر میں آنے

والے صحابی اس خطے یعنی قارۃ الہند میں قرآن کے سب سے پہلے معلم تھے۔ معلوم نہیں اس زمانے میں درس قرآن کا کیا طریقہ تھا، لیکن اس میں قطعاً کوئی شک نہیں کہ یہاں درسِ قرآن کا آغاز انہی پاک باز لوگوں نے کیا۔ سینۂ لاہوت کے اس آخری بول اور کتاب ہدیٰ کی پاکیزہ ترین تعلیمات کو اس برصغیر میں پھیلانے اور عام کرنے والا پہلا گروہ وہی تھا۔

اس قدسی صفات جماعت کے بعد ۹۳ھ میں محمد بن قاسم رحمہ اللہ کے حملے کے وقت اسلام یہاں اپنی پوری طاقت کے ساتھ آیا اور پھر درسِ قرآن و حدیث کے بے شمار حلقے قائم ہو گئے، مسجدیں تعمیر کی گئیں اور مدرسے معرضِ قیام میں لائے گئے۔ چنانچہ قرآن مجید کا پہلا ترجمہ اسی خطۂ ارضی کی ایک زبان میں کیا گیا، جسے سندھی زبان کہا جاتا ہے۔ یہاں کے غیر مسلم حکمرانوں نے بھی قرآن سے دلچسپی لی اور اس کے احکام و اوامر کو آویزۂ گوش بنانے اور اس کی تعلیمات کو قلب و روح کی تہہ میں اتارنے کا عزم کیا۔

اس سلسلے کا ایک واقعہ جو سندھ کے ایک گم نام عالم اور مفسّرِ قرآن سے تعلق رکھتا ہے "عجائب الہند" میں بزرگ بن شہریار نے بیان کیا ہے۔ وہ واقعہ یہ ہے کہ ایک شخص ابو محمد حسن بن عمرو نجیدی کہتے ہیں کہ میں ۲۸۸ھ میں سندھ کے شہر منصورہ میں مقیم تھا۔ وہاں کے بعض ثقہ لوگوں نے مجھے بتایا کہ ۲۷۰ھ میں سندھ کا والی عبداللہ بن عمر ہباری مقرر ہوا۔ اس کا دارالحکومت منصورہ تھا۔ ۲۷۰ھ ہی کی بات ہے کہ سندھ کے ایک اور شہر ارور کے ہندو راجا نے، جسے وہاں کے عرب لوگ مہروک کہتے تھے، منصورہ کے حاکم عبداللہ بن عمر ہباری سے درخواست کی کہ اس کو سندھی زبان میں اسلام کی بنیادی تعلیمات سے متعلق معلومات قلم بند کر کے بھیجی جائیں۔ راجا مہروک کی یہ درخواست پڑھ کر عبداللہ بن عمر ہباری نے ایک شخص کو بلایا جو اصلاً باشندہ تو عراق کا تھا، لیکن اس کی تعلیم و تربیت منصورہ میں ہوئی تھی۔ وہ نہایت ذہین، قوی حافظہ اور سمجھ دار آدمی تھا اور برصغیر کی متعدد زبانیں جانتا تھا۔ عبداللہ نے اس کے سامنے راجا مہروک کی درخواست کا ذکر کیا اور کہا کہ اس کو اسلام کے بارے میں معلومات بہم پہنچائی جائیں۔ عبداللہ کی بات سن کر اس عالم نے اشعار میں ایک تحریر لکھی اور راجا مہروک کی خواہش کے مطابق اس میں اسلام کی بنیادی تعلیمات بیان کر دیں۔ عبداللہ نے یہ تحریر راجا

مہروک کو بھیج دی۔ راجا نے یہ تعلیمات پڑھیں تو بہت خوش ہوا اور عبداللہ سے درخواست کی کہ اس عالم کو اس کے دربار میں بھیجا جائے۔ عبداللہ نے اسے دربار میں بھیج دیا اور وہ تین سال وہاں مقیم رہا۔ اس اثناء میں راجا اس سے اسلام کے بارے میں معلومات حاصل کرتا رہا۔ ۲۷۳ھ میں وہ عالم، والیٔ سندھ عبداللہ سے ملا۔ عبداللہ نے اس سے راجا مہروک کے متعلق کچھ سوالات کئے تو اس نے بتایا کہ جس وقت میں وہاں سے چلا ہوں اس وقت وہ صدقِ دل سے اسلام قبول کر چکا تھا، لیکن حکومت چھن جانے کے خطرے کے پیش نظر اس کا اظہار نہیں کرتا تھا۔

اس عالم نے راجا مہروک سے متعلق جو واقعات بیان کئے، ان میں ایک واقعہ یہ بیان کیا کہ راجا نے اس سے سندھی زبان میں قرآن مجید کی تفسیر لکھنے کی فرمائش کی، چنانچہ اس کی فرمائش کے مطابق وہ روزانہ چند آیات کی تفسیر لکھتا اور اسے سنا دیتا۔ جب وہ سورۂ یٰسٓ کی اس آیت پر پہنچا کہ "مَنْ یُّحْیِ الْعِظَامَ وَهِیَ رَمِیْمٌ" اور اس کا ترجمہ سنایا اور تفسیر بیان کی تو راجا اس وقت جواہرات سے مرصّع سونے کے تخت پر بیٹھا تھا۔ اس نے کہا ایک دفعہ پھر اس کا ترجمہ اور تفسیر بیان کرو۔ چنانچہ دوبارہ ترجمہ و تفسیر بیان کیا گیا تو راجا فوراً تخت سے نیچے اترا اور چند قدم چلا۔ پھر پیشانی زمین پر رکھ دی۔ حالانکہ زمین پر پانی چھڑکا ہوا تھا اور وہ بہت تر ہو چکی تھی۔ راجا اس قدر رویا کہ اس کے رخساروں پر مٹی کی تہہ جم گئی۔ پھر اس نے سر اٹھایا اور کہا: "بے شک وہی رب ہے جو ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہنے والا ہے"۔ اس کے بعد اس نے ایک مکان تیار کرایا، جہاں وہ روزانہ تنہائی میں خدا کی عبادت کرتا اور وقت پر نماز پڑھتا تھا۔ مگر لوگوں پر یہ ظاہر کرتا کہ وہ تنہائی میں سلطنت کے اہم معاملات پر غور کیا کرتا ہے۔ سندھ کا یہ ایک گمنام عالم اور مفسر تھا، اور غیر عربی زبانوں میں سندھی وہ پہلی زبان ہے، جسے قرآن مجید کا ترجمہ و تفسیر کرنے اور اسلامی تعلیمات کو اشعار کے قالب میں ڈھالنے کا شرف حاصل ہوا۔

برصغیر میں قرآن مجید کے تراجم و تفاسیر کی ایک تاریخ ہے جو اپنے اندر بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ قرآن مجید سے تعلق رکھنے والے حضرات کو اس موضوع میں خاص طور سے دلچسپی لینی چاہئے۔ یہ مختصر صحبت اس کی تفصیل کی متحمل نہیں ہو سکتی۔

شیخ علی بن احمد مہائمی دکنی گجراتی نے، جو ۸۳۵ھ میں فوت ہوئے، "تبصیر الرحمٰن و

تیسیر المعان فی تفسیر القرآن" کے نام سے عربی میں تفسیر لکھی جو ریاست بھوپال کے سابق دارالمھام منشی جمال الدین کی سعی و کوشش سے چار جلدوں میں قاہرہ سے شائع ہوئی۔ اس کی خصوصیات میں سے ایک خصوصیت یہ ہے کہ اس میں آیاتِ قرآنی کا باہم ربط ثابت کیا گیا ہے اور اس سلسلے میں بہت سے مفید اور معلومات افزا مباحث معرضِ بیان میں آئے ہیں۔

قاضی شہاب الدین احمد دولت آبادی نے ایک روایت کے مطابق ۸۴۰ھ میں اور ایک روایت کی رُو سے ۸۴۲ھ میں وفات پائی۔ انہوں نے "بحرِ مَوّاج" کے نام سے فارسی میں تفسیر لکھی۔

قرآن مجید کا برصغیر میں پہلا فارسی ترجمہ مغل بادشاہ نورالدین محمد جہاں گیر (متوفیٰ ۱۰۳۷ھ) کے عہد میں ہوا۔ جہاں گیر نے اپنے عہد کے ایک مشہور عالم شیخ محمد بن جلال الدین حسینی گجراتی سے ترجمۂ قرآن کی درخواست کی اور کہا کہ ترجمہ لفظی، عام فہم اور آسان ہونا چاہئے۔ ترجمے کے الفاظ اور اس کی زبان میں کسی قسم کا تصنّع اور تکلّف نہیں ہونا چاہئے۔ اس ترجمے کا قلمی نسخہ ہندوستان کے صوبہ راجستھان کے ایک شہر جے پور میں ایک عالمِ دین مولانا عبدالرزاق کے پاس موجود ہے۔ اس کے بعد دوسرا فارسی ترجمہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی" کا ہے۔

برِصغیر کے اردو تراجم میں ڈپٹی نذیر احمد، مولانا اشرف علی تھانوی، مولوی فتح محمد جالندھری، شیخ الہند مولانا محمود حسن اور مولانا احمد رضا خان کے تراجم کا ذکر تو کیا جاتا ہے، لیکن مرزا حیرت دہلوی کے ترجمے اور مولانا ثناء اللہ امرتسری کے ترجمۂ قرآن اور ان کی اردو اور عربی کی تفسیروں کا ذکر نہیں کیا جاتا۔ پھر علمائے غزنویہ کی خدماتِ قرآن میں سے حمائلِ غزنویہ کا نام آخر کیوں نہیں لیا جاتا، جس کی چند سال پہلے تک اہلِ علم میں بہت مانگ تھی۔ پنجابی ترجموں کو بھی زیادہ اہمیت نہیں دی جاتی، معلوم نہیں اس کی کیا وجہ ہے۔ مولانا احمد علی صاحب کے ترجمۂ قرآن کا تذکرہ بھی کم ہی کیا جاتا ہے۔

آج سے چون پچپن سال پیشتر (۳۶-۱۹۳۵ء میں) قرآن مجید کا ایک ترجمہ سید محمد شاہ ایم اے نے کیا تھا جو لاہور کے ایک قدیم اشاعتی ادارے پیکو لمیٹڈ نے نہایت اہتمام سے خوب صورت انداز میں شائع کیا تھا۔ اس ترجمے کا نام "مطالب الفرقان فی ترجمۃ

القرآن" ہے۔ اس پر نظرثانی مولانا محمد حنیف ندوی، مولانا شہاب الدین فاضل دیو بند اور پروفیسر یوسف سلیم چشتی نے کی تھی۔ اس کا ذکر کرنے سے بھی احتیاط ہی سے کام لیا جاتا ہے۔ مولانا محمد حنیف ندوی کی تفسیر "سراج البیان" جو پہلی مرتبہ ۱۹۳۴ء میں شائع ہوئی تھی اور پھر چودہ پندرہ مرتبہ چھپی، یہ تفسیر اگرچہ مختصر ہے، مگر بہت عمدہ ہے۔ اسے بھی عام طور پر قلم و زبان کے دائرے سے باہر ہی رکھا جاتا ہے۔ اسی طرح برِصغیر کے بعض دیگر علمائے کرام نے بھی ترجمہ و تفسیر کی صورت میں قرآن مجید کی خدمات انجام دیں مگر خدا جانے ان کا نام لینا اور ان کی خدمتِ قرآن کا ذکر کرنا کیوں مناسب نہیں سمجھا جاتا اور چند حضرات ہی کے نام و کام کے تذکرے پر کیوں کفایت کی جاتی ہے۔

آزادیٔ برصغیر سے کافی عرصہ پہلے لاہور میں درسِ قرآن کے دو حلقے قائم تھے، ایک مولانا احمد علی صاحب کا شیرانوالہ گیٹ کی مسجد میں اور دوسرا مولانا غلام مرشد صاحب کا سنہری مسجد رنگ محل میں۔ ۱۹۳۰ء میں ایک تیسرا حلقۂ درس قائم ہوا، وہ تھا مولانا محمد حنیف ندوی کا حلقۂ درس مسجد مبارک (متصل اسلامیہ کالج ریلوے روڈ) میں۔ مولانا محمد حنیف ندوی ۱۹۳۰ء میں ندوۃ العلماء لکھنؤ سے فارغ التحصیل ہو کر آئے تھے، اُس وقت ان کی عمر صرف بائیس برس کی تھی، جب کہ مولانا احمد علی صاحب اور مولانا غلام مرشد صاحب ان سے عمر میں کافی بڑے تھے اور پہلے سے لاہور میں اپنا خاص اثر و رسوخ رکھتے تھے۔ اس کے برعکس مولانا حنیف ندوی نو وارد بھی تھے اور نو عمر بھی، لیکن ان کے حلقۂ درس نے لاہور میں بڑی شہرت حاصل کی۔ اسلامیہ کالج کے طلباء اور اساتذہ بھی اس میں شامل ہوتے تھے اور دیگر حضرات بھی۔ اس فہرست میں اُس دور کے بڑے بڑے اخبار نویسوں، ممتاز ادیبوں، مشہور سیاسی لیڈروں اور معروف مقرروں کے نام بھی ملتے ہیں۔

اس زمانے میں پیکو لمیٹڈ کی طرف سے ایک ماہانہ رسالہ "حقیقتِ اسلام" کے نام سے شائع ہوتا تھا، جس کے مدیرِ مسئول تو پیکو کے مالک و منتظم ماسٹر محمد احسان تھے، مگر اسے مرتب مولانا محمد حنیف ندوی کرتے تھے۔ پیکو لمیٹڈ والوں نے ۱۹۳۶ء میں قرآن کی تبلیغ و اشاعت کے لئے ایک "مجلس اشاعتِ قرآن" بنائی تھی، جس کے ماہانہ جلسے برکت علی محمڈن ہال (لاہور) میں منعقد ہوتے تھے۔ ان میں مولانا محمد حنیف ندوی، ملک نصراللہ خاں عزیز اور پروفیسر یوسف سلیم چشتی قرآن مجید کے مختلف عنوانات پر تقریریں کرتے تھے

اور اس کی روئداد "حقیقت اسلام" میں شائع ہوتی تھی۔ یہ تفصیلات میں نے اسی زمانے میں اس رسالے میں پڑھی تھیں، جب کہ میری عمر بارہ تیرہ سال کی تھی۔ اس ضمن کی بہت سی باتیں میرے ذہن میں محفوظ تھیں۔ تھوڑا عرصہ پیشتر جب مولانا حنیف ندوی کے بارے میں "ارمغانِ حنیف" کے نام سے ایک مستقل کتاب کی ترتیب کا مسئلہ سامنے آیا تو مجھے رسالہ "حقیقتِ اسلام" کی ضرورت پڑی، لیکن تلاش بسیار کے بعد پنجاب یونیورسٹی لائبریری کے عتیقی کلکشن میں صرف اس کا ایک شمارہ مل سکا جو جنوری ۱۹۴۳ء کا شمارہ ہے۔ اس میں اس موضوع سے متعلق جو باتیں مل سکیں، وہ "ارمغانِ حنیف" میں درج کر دی گئی ہیں۔ "ارمغانِ حنیف" دراصل چند قابلِ احترام حضرات کے ان مضامین کا مجموعہ ہے جو ان سے مولانا کے بارے میں لکھوائے گئے۔ اس بندۂ عاجز کے چار مضمون بھی اس میں شامل ہیں۔ یہ کتاب حال ہی میں ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ نے شائع کی ہے۔

باغِ جناح (لاہور) میں جہاں اب مسجد دارالسلام تعمیر ہے، جس میں ڈاکٹر اسرار احمد صاحب خطبۂ جمعہ ارشاد فرماتے ہیں، اور لائبریری دارالسلام بھی قائم ہے، وہاں ۱۹۵۴ء میں ڈاکٹر کرنل سلامت اللہ مرحوم کی تحریک پر سب سے پہلے مولانا محمد علی قصوری (ایم اے کینٹب) مرحوم نے درسِ قرآن کا آغاز کیا تھا۔ ابتداء میں یہ درس ہر اتوار کی صبح کو ہوتا تھا، بعد میں شام کو ہونے لگا تھا۔ اس پُرفضا جگہ میں دو تین صفیں بچھا دی جاتی تھیں۔ مغرب کی نماز سے آدھ پون گھنٹہ پہلے مولانا محمد علی قصوری کا درسِ قرآن ہوتا تھا۔ پھر وہیں ان کی امامت میں نمازِ مغرب ادا کی جاتی تھی۔ شروع شروع میں شام کو سیر کے لئے آنے والے چند حضرات اس میں شامل ہوتے تھے، لیکن بعد کو کافی حاضری ہونے لگی تھی۔ مجھے یاد ہے "نوائے وقت" میں مشہور صحافی م ش (میاں محمد شفیع) نے اس پر کالم لکھا تھا، جس میں درسِ قرآن کے اس سلسلے کی تحسین کی تھی اور لوگوں کو اس میں شریک ہونے اور اس سے استفادہ کرنے کی تلقین کی تھی۔ نیز مولانا محمد علی قصوری سے درخواست کی تھی کہ وہ اس نیک اور اہم کام کو جاری رکھیں۔ مولانا محمد علی قصوری نے ۱۲ جنوری ۱۹۵۶ء کو وفات پائی۔ ان کی وفات کے بعد ان کے بڑے بھائی مولانا محی الدین احمد قصوری نے اس سلسلے کو جاری رکھا۔ وہ کبھی کبھی مولانا حنیف ندوی کو ساتھ لے

جاتے اور مولانا ندوی درس قرآن دیتے تھے۔

ڈاکٹر اسرار احمد صاحب کا سلسلۂ درسِ قرآن اپنی جگہ انتہائی اہمیت کا حامل ہے اور بعض امور میں اپنے پیشرو حضرات سے مختلف ہے۔ انہوں نے اس کا آغاز اگرچہ لاہور سے کیا، لیکن اسے لاہور تک محدود نہیں رکھا، پورے ملک میں اس کو پھیلا دیا، بلکہ ملک سے باہر بھی مشرق و مغرب میں ان کی صدائے اشاعت قرآن گونجی اور اس افسردۂ نور اور صحیفۂ مقدسہ کے نشرو ذیوع کے لئے ان کی تگ و تازِ مجاہدانہ نے بڑی وسعت اختیار کی۔ میں نے ان کا نام تو سنا تھا، لیکن ان کو دیکھنے اور ان کی تقریر سننے کا موقع نہیں ملا تھا۔ آج سے تیئس برس پہلے ۱۹۶۷ء میں ایک دن پروفیسر محمد سرور جامعی نے ان کا ذکر کیا۔ وہ کرشن نگر کی ایک مسجد میں ان کا درسِ قرآن سن کر آئے تھے۔ انہوں نے بتایا کہ ڈاکٹر اسرار احمد کی آواز مقررانہ اور لہجہ صاف ستھرا ہے۔ وہ پورے زور اور اعتماد سے اپنی بات لوگوں تک پہنچاتے ہیں۔ اس سے کچھ دن بعد مجھے ان کا درس سننے کا اتفاق ہوا۔ میں نے محسوس کیا کہ ان کے دل میں قرآن کی محبت، درد، سوز، تڑپ، خلوص، ولولہ اور جذبہ و داعیہ سب عناصر موجود ہیں۔ بات کہنے کا ڈھنگ خوب جانتے ہیں اور جامعیت سے اپنے مافی الضمیر کا اظہار کرتے ہیں۔ اور یہ وہ خصوصیات ہیں جن سے ایک داعی اور مبلّغ کا بہرہ ور ہونا ضروری ہے۔ اس پر چار پانچ مہینے گزرے ہوں گے کہ مولوی محی الدین سلفی مرحوم کے ساتھ ان سے ملاقات ہوئی اور پھر آہستہ آہستہ یہ ملاقات تعلقات و مراسم میں بدل گئی۔

اب صورت حال یہ ہے کہ میں کسی معاملے میں ڈاکٹر صاحب سے اختلاف تو کر سکتا ہوں، اور اختلاف کس سے نہیں ہوتا، لیکن ان کی مخالفت نہیں کر سکتا۔ میرے نزدیک اختلاف اور مخالفت میں بہت فرق ہے۔ اس کا بہرحال خیال رکھنا چاہئے کہ اختلاف کی حد کہاں ختم ہوتی اور مخالفت کی کہاں سے شروع ہوتی ہے۔ ڈاکٹر صاحب بقولِ خود قمری حساب سے ساٹھ سال کی عمر کو پہنچ گئے ہیں اور میں "عمرِ نبوت" میں داخل ہو گیا ہوں۔ اس اعتبار سے میں ان کا "بزرگ" ہوں اور اس لئے "بزرگ" کی حیثیت سے دعاگو ہوں کہ اللہ تعالیٰ ان کو خدمتِ قرآن کی مزید توفیق عطا فرمائے اور ان کو صحت و توانائی سے نوازے۔

اس موقع پر ایک بات اور عرض کرنے کی اجازت چاہوں گا' وہ یہ کہ ڈاکٹر صاحب نے فروری ۱۹۹۰ء کے "حکمت قرآن" کے صفحہ ۱۳۶ پر لکھا ہے کہ "۱۹۵۵ء میں راقم جماعت اسلامی کا رکن بنا اور بدقسمتی سے اس کے فوراً بعد ہی اس نے شدت کے ساتھ محسوس کرلیا کہ جماعت اسلامی کی تحریک اپنی اصل اساسات سے منحرف ہو چکی ہے"۔ آگے چل کر فرماتے ہیں: "اپریل ۱۹۵۷ء میں راقم نے جماعت کی رکنیت سے استعفاء دے دیا"۔ سوال یہ ہے کہ یہاں "بدقسمتی" کا لفظ استعمال کرنے میں کیا مصلحت کارفرما تھی۔ یہ تو خوش قسمتی کی بات ہے۔ خدا کا شکر ادا کرنا چاہئے کہ وہ اس سے الگ ہو گئے اور خدمتِ قرآن کو مرکزِ التفات ٹھہرا لیا۔ اگر جماعت میں رہتے تو اب تک کئی الیکشن لڑ چکے اور ہار چکے ہوتے۔ رات دن سر پر یہی دُھن سوار رہتی۔ قرآن کے بارے میں کوئی اتا پتا ہی نہ ہوتا کہ وہ کیا ہے اور کیا کہتا ہے۔

اس موقع پر ایک لطیفہ یاد آگیا۔ دو دیہاتی شہر میں میلہ دیکھنے گئے تو وہاں کشتی ہو رہی تھی۔ ان میں سے بھی ایک شخص نے کشتی لڑنے کا فیصلہ کرلیا۔ چنانچہ اس نے ایک شہری سے کشتی لڑی' شہری پہلوان نے اسے چت کر دیا۔ اس نے کہا اب لڑو' پہلے میں پوری تیاری میں نہ تھا۔ پھر لڑی' پہلوان نے اسے پھر پچھاڑ دیا۔ تیسری مرتبہ پھر کہا کہ ہمت ہے تو اب لڑو' اب میں دیکھوں گا تم کتنے پانی میں ہو۔ پھر لڑی' پھر ہار گیا۔ چوتھی مرتبہ پھر کہا اب لڑ کر دیکھو۔ شہری پہلوان نے جواب دیا: "میں میلہ ویکھاں یا تینوں ڈھان چ رہواں" (یعنی میں میلہ دیکھوں یا تمہیں پچھاڑنے ہی میں رہوں؟) ---- تو ڈاکٹر صاحب اگر قرآن مجید کی تبلیغ و اشاعت کی طرف عنانِ توجہ مبذول نہ کرتے اور پہلی حالت میں رہتے تو ساری عمر کشتی لڑنے' بار بار مدِمقابل کو للکارنے اور ہارنے میں گزار دیتے۔ وہ یقین رکھیں ان کا دوسرا فیصلہ پہلے فیصلے سے کہیں بہتر ہے۔ میں قرآن کے الفاظ میں ان سے عرض کروں گا: وَلَلْاٰخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْاُولٰى ○

آخر میں تمام حضرات کا شکریہ ادا کرتا ہوں' جنہوں نے میری اکھڑی اکھڑی اور بے ربط گزارشات کو سننے کی زحمت گوارا فرمائی' اور ڈاکٹر صاحب کا بھی شکر گزار ہوں کہ انہوں نے مجھے یاد فرمایا اور کچھ باتیں عرض کرنے کا موقع فراہم کیا۔

(یہ مقالہ "محاضراتِ قرآنی" منعقدہ اپریل ۱۹۹۰ء' کی ایک نشست میں پڑھ کر سنایا گیا)

حکمتِ اقبال (۵۲)

ڈاکٹر رفیع الدین مرحوم

خودی اور سوشلزم (۴)

تعلیمِ نبوت کے ایک ورق کی چوری

تاہم نوعِ انسانی کے لیے ایک لاکھ چوبیس ہزار انبیاء کی یہ دعوت کہ اپنی عملی زندگی کو خدا کی عبادت کے لیے وقف کرو انسان کی فطرت کے ساتھ عین مطابقت رکھتی ہے کیونکہ انسان کی ساری حقیقت خدا کی محبت کے ایک زوردار جذبہ کے سوائے اور کچھ نہیں۔ لہٰذا یہ دعوت جسے مذہب کہا جاتا ہے ایک افیون نہیں، بلکہ ایک روشنی ہے، جس کے بغیر انسان اپنا راستہ نہیں دیکھ سکتا۔ سوشلزم نے اسی روشنی کی ایک کرن سے کام لے کر اپنے انقلاب کو کامیاب کیا ہے اور اپنے گھر کو سجایا ہے کیونکہ سوشلزم کا دعویٰ ہے کہ وہ زندگی کے معاشی حالات میں عدل اور انصاف اور دیانتداری کے اصولوں کو نافذ کرتا ہے، اور عدل اور انصاف اور دیانتداری ایسی اقدار ہیں جن کی تعلیم سب سے پہلے نبوت نے دی تھی، اس لیے کہ یہ اقدار خدا کی صفات سے ماخوذ ہیں اور ان کی محبت یا خواہش خدا کی محبت کا ایک جزو ہے۔ نبوت نے ہی سب سے پہلے کہا تھا کہ خدا سے محبت کرو اور خدا کی رضامندی کی جستجو کرو، اور خدا کو خوش کرنے کی ایک شرط یہ ہے کہ عدل و انصاف سے کام لو کسی کا مال ناحق نہ کھاؤ، لوٹ کھسوٹ اور چوری اور بددیانتی سے مجتنب رہو۔ اگر نبوت کی یہ تعلیم عام نہ ہو چکی ہوتی تو سوشلزم کبھی یہ معلوم نہ کر سکتا کہ ظلم کیا چیز ہے اور کہاں ہو رہا ہے۔ سرمایہ دار کیا بددیانتی کر رہا ہے اور مزدور کے ساتھ کیا بے انصافی ہو رہی ہے۔ اگر سوشلزم عدل و انصاف کا نعرہ نہ لگاتا تو ناممکن تھا کہ کوئی انسان اس کی آواز سنتا اور اس کے انقلاب کو ذرہ بھر کامیابی نصیب ہوتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انسانی خودی جو فقط خدا اور خدا کی صفات کی محبت کا ایک جذبہ ہے فقط خدا اور خدا کی صفات کی جستجو کے لیے حرکت میں آ کر کوئی عمل کر سکتی ہے ورنہ کوئی عمل نہیں کر سکتی۔ تاریخ کا ہر انقلاب

جو کامیاب ہوا ہے اُس کے پیچھے خدا کی کسی صفت کے اظہار اور اجرا کی دعوت تھی۔ اگر فرانسیسی انقلاب خدا کی صفتِ عدل کے مطابق سیاسی حالات کو بدلنے کی دعوت تھی تو روسی انقلاب خدا کی اسی صفت کے مطابق معاشی حالات کو بدلنے کی دعوت تھی۔ اس طرح سوشلزم نے خدا کی محبت کے اس جذبہ کو اپنے قدرتی ماحول سے الگ کر کے ناجائز طور پر استعمال کرنے کا اقدام کیا ہے جس سے انسان کی خودی عبارت ہے۔ اُس نے گویا کتابِ نبوت کا ایک ورق چرانے کی کوشش کی ہے لیکن کتابِ نبوت کا کوئی ورق چرایا نہیں جاسکتا۔ سوشلزم مجبور ہو گا کہ یا تو نبوت کی پوری کتاب کو لے لے اور یا پھر اس ورق کو بھی واپس کرے جو اُس نے چرایا ہے۔ ہم خدا کی صفات میں سے کسی ایک صفت کو لے کر اسے انسانی زندگی کے اندر کامیابی کے ساتھ مؤثر اور فعّال نہیں بنا سکتے، جب تک کہ ہم خدا کی باقی صفات کو بھی ساتھ نہ رکھیں اور انہیں بھی مؤثر اور فعال بنانے کی کوشش نہ کریں۔ انسانی خودی یا خدا کی محبت کا انسانی جذبہ ایک وحدت ہے جس کا کوئی ٹکڑا اس سے الگ نہیں کیا جاسکتا۔ حق کو حق سے الگ کیا جائے تو وہ باطل ہو جاتا ہے، کیونکہ پھر اُس کی کمی کو باطل سے پورا کرنا پڑتا ہے اور حق اور باطل کی شرکت باطل ہو جاتی ہے۔

باطل دوئی پسند ہے، حق لاشریک ہے
شرکت میانۂ حق و باطل نہ کر قبول!

اسی لیے مسلمانوں کو کہا گیا ہے کہ اسلام میں پوری طرح سے داخل ہو جاؤ۔ ایسا نہ کہ تم اپنی مرضی کی کچھ باتیں تو اسلام سے لے لو اور کچھ کفر سے۔ ایسی حالت میں تمہارا اسلام بھی کفر ہی بن کر رہ جائے گا۔ (یَاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا ادْخُلُوا فِی السِّلْمِ کَافَّۃً۔ البقرہ: ۲۰۸) یہودیوں کے خلاف خدا کو ایک شکایت یہ ہے کہ وہ حق کے ساتھ باطل کی آمیزش کرتے ہیں اور اس طرح سے حق کو بھی باطل بنا دیتے ہیں۔ (لِمَ تَلْبِسُوْنَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ۔ آل عمران: ۷۱)

غیر خدا کی محبت کے ساتھ خدا کی صفات کا اظہار ممکن نہیں

ممکن نہیں کہ انسان خدا کی پوری محبت کے بغیر خدا کی کوئی صفت اپنے عمل میں پوری طرح سے آشکار کر کے دکھا سکے۔ ہو نہیں سکتا کہ کسی شخص کا محبوب اور معبود تو خدا کے سوا کوئی اور ہو اور اس کا عمل

خدا کی کسی صفت کا آئینہ دار ہو جائے۔ اس کا وہ باطل اور پست اور ذلیل معبود اس صفت کے اظہار میں طرح طرح کی رکاوٹیں پیدا کرے گا اور ہر حالت میں اپنی پستی اور کمینگی کا رنگ اس پر چڑھائے گا اور ایسا کرنے سے اسے باطل بنا دے گا اور جب اس کا عمل باطل ہو جائے گا تو سارے باطل کی راہ سے فنا کے گھاٹ اتر جائے گا۔ اسی لیے سوشلزم ایک ناپائدار اور عارضی نظریہ حیات ہے جس کے خلاف زود یا بدیر انسان کی فطرت ردعمل کرے گی۔

اسلام کا اقتصادی نظام خدا کی محبّت میں ڈوبا ہوا ہے

بعض مسلمان اسلام کے اقتصادی نظام کا سوشلزم کے اقتصادی نظام سے مقابلہ کر کے یہ دکھاتے ہیں کہ اسلام کا اقتصادی نظام سوشلزم سے بہتر ہے۔ سوال یہ نہیں کہ ایک اقتصادی نظام کی حیثیت سے اسلام ہے یا سوشلزم۔ سوال یہ ہے کہ آیا سوشلزم، اسلام کے بغیر وہ اقتصادی مساوات جسے برپا کرنے کا وہ دعویٰ کرتا ہے، قائم رکھ سکتا ہے یا نہیں ہ؟ اس سوال کا جواب نفی میں ہے اور سوشلزم کی سطحی اور عارضی کامیابی اس جواب کو تادیر پردہ خفا میں نہیں رکھ سکتی۔ آخر کار وہی نظریہ حیات دنیا میں کامیاب ہوگا جو پوری طرح سے انسان کی فطرت کے مطابق ہوگا اور انسان کی سب سے بڑی، اصلی اور بنیادی ضرورت خدا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام کے اقتصادی قوانین بظاہر اقتصادی ہیں لیکن حقیقت میں روحانی ہیں، کیونکہ اُن کا مدعا انسان کی خودی کی تربیت ہے۔ لہٰذا تھوڑی بہت ظاہری مماثلت کے باوجود وہ سوشلزم کے اقتصادی قوانین سے بالکل مختلف ہیں اور اُن کا باہمی مقابلہ بے معنی ہے۔

عقل و دل و نگاہ کا مرشدِ اولیں ہے عشق
عشق نہ ہو تو شرع و دیں بتکدہ تصورات

اسلام کا اقتصادی نظام خدا کی محبّت سے سرزد ہوتا ہے اور خدا کی محبّت کی نشوونما کرتا ہے۔ وہ خدا کی محبت سے نکلا ہے اور خدا کی محبّت میں ڈوبا ہوا ہے۔ اگر اُسے خدا کی محبت سے الگ کر دیں تو اُس کا کوئی وجود باقی نہیں رہتا۔ لہٰذا سوشلزم ایسے ایک بے خدا اقتصادی نظام سے، جو ایک "بت کدہ تصورات" اور بے جان قوانین کا ایک ڈھانچہ ہے، اس کا کوئی مقابلہ ممکن نہیں۔

حرکتِ تاریخ کی منزل اسلام ہے

سوشلزم کا یہ دعویٰ غلط ہے کہ اُس نے حرکتِ تاریخ اور اُس کے مدعا اور مقصد کو سمجھ لیا ہے۔ انسان کے اعمال کی قوتِ محرکہ عملِ تاریخ کی قوتِ محرکہ بھی ہے اور وہ قوت فقط خدا کی محبت کا جذبہ ہے۔ ناممکن ہے کہ انسان کوئی عمل ایسا کر سکے جو خدا کی محبت کی تکمیل اور تشفی کے لیے نہ ہو۔ یہ الگ بات ہے کہ انسان کا خدا کبھی سچا خدا ہوتا ہے اور کبھی کوئی بُت لیکن اس جذبہ کی کارفرمائی سے جو جو غلط نظریات پیدا ہوتے جائیں گے وہ مٹتے جائیں گے اور بالآخر دنیا بھر میں ایک ایسا نظامِ زندگی قائم ہوگا جو خدا کے عقیدہ پر مبنی ہوگا۔ یہی نظام رحمۃ للعلمین کا عطا کیا ہوا اسلام ہے اور یہی حرکتِ تاریخ کا مقصود اور مدعا ہے۔ کاش کہ اپنے آپ کو "پراگریسو" (ترقی پسند) کہنے والے حضرات فطرت انسانی اور تاریخ انسانی کے ٹھوس حقائق کی روشنی میں اس بات پر غور کریں کہ نوعِ انسانی کی "پراگریس" یا ترقی کس سمت ہو رہی ہے اور اس کی منزل کیا ہے۔

بے بنیاد دعویٰ

سوشلزم کے بعض حامی سوشلزم کی تائید میں یہ دلیل لایا کرتے ہیں کہ جسم کی ضرورتوں کو پورا کرنا بقائے حیات کے لیے ضروری ہے، لہٰذا جب تک ان کو پورا نہ کیا جائے خودی کی ضرورتیں پوری نہیں کی جا سکتیں، کیونکہ انسان زندہ رہے گا تو اُن کو پورا کرے گا۔ یہ بات درست ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ کیا ہم جسم کی ضرورتوں کو خودی کے مقاصد کے ذریعہ کے طور پر اور اس ذریعہ کی حد تک پورا کرنا چاہتے ہیں تاکہ انسان زندہ رہے اور خدا کی عبادت اور اطاعت کرتا رہے یا ہم ان کو ایک ذریعہ کے طور پر نہیں بلکہ خود ایک مقصود حیات کے طور پر پورا کرنا چاہتے ہیں۔ اگر یہ دوسری بات درست ہے تو پھر یہ سوشلزم کا مقصود حیات ہے، اسلام کا نہیں۔ اور اگر پہلی بات درست ہے تو کیا ہم نے اطمینان کر لیا ہے کہ لوگ واقعی اُسے ایک ذریعہ سمجھیں گے؟ کیا اسلام اور اُس کے عزائم اور مقاصد کی صداقت اور اہمیت کا پختہ یقین درحقیقت لوگوں کے دلوں میں موجود ہے؟ کیا واقعی لوگ خودی کی ضرورتوں کو اس وقت اوّل درجہ کی اہمیت کا مقام دیتے ہیں اور پیش پیش رکھتے ہیں اور بعد میں بھی اوّل درجہ کا مقام دینے اور پیش پیش رکھنے کا عزم رکھتے ہیں؟ کیا

لوگ فی الواقع خودی کی ضرورتوں کی تکمیل اور تشفی کے کام میں اس قدر ذوق وشوق اور سرور و انہماک رکھتے ہیں کہ یہ یقین کیا جاسکے کہ وہ جسم کی ضرورتوں کو خودی کی ضرورتوں کے ماتحت ضمناً اور مجبوراً اور بقدر کفایت ضرورت پورا کرنا چاہتے ہیں ؟ اگر یہ صورتِ حال موجود نہیں تو پھر یہ کہنے کی کیا ضرورت ہے کہ جب تک جسم کی ضرورتوں کو پورا نہ کیا جائے خودی کی ضرورتیں پوری نہیں کی جاسکتیں۔ پھر تو یہ ظاہر ہے کہ جسم کی ضرورتوں کے ذکر کے پیچھے درحقیقت خدا پرستی کا نہیں بلکہ جسم پرستی کا کوئی جذبہ کام کر رہا ہے۔ اس صورت میں ہمیں سب سے پہلے لوگوں میں تعلیم کے ذریعہ سے اسلام کی صداقت اور خودی کی ضرورتوں کی اوّل درجہ کی اہمیت کا پختہ یقین پیدا کرنا چاہیے۔ ورنہ جسم کی ضرورتیں لوگوں کے نزدیک درجہ اوّل کی اہمیت حاصل کر لیں گی اور وہ "ضَلَّ سَعْیُهُمْ فِی الْحَیٰوةِ الدُّنْیَا" کا مصداق بن کر رہ جائیں گی اور اسلام کے تقاضوں اور خودی کی ضرورتوں کا نام برائے نام اُن کی زبانوں پر رہ جائے گا۔

عبرت انگیز مثالیں

جن مسلمانوں نے صحیح قسم کی تعلیم کے ذریعہ سے خدا اور اسلام کی محبت کی خاطر خواہ نشوونما کرنے کے بغیر اپنے ملکوں میں سوشلزم کا نفاذ کیا تھا اُن کے حالات ہمارے سامنے ہیں۔ وہاں صحیح قسم کی تعلیم کے نہ ہونے کی وجہ سے اسلام کی صداقت اور ضرورت پر یقین پہلے ہی مضمحل ہو چکا تھا۔ طبیعتیں اسلامی ضابطہ اخلاق کی نفس شکن پابندیوں کے خلاف بغاوت پر آمادہ تھیں اور اسلام پر عمل نہ ہونے کی وجہ سے حرص وہوا کے محرکات زوروں پر تھے اور معاشرتی ناہمواریاں اور بے انصافیاں بڑھتی جا رہی تھیں۔ لہٰذا ایک نظریاتی خلا محسوس کیا جا رہا تھا جس کو پُر کرنے کے لیے اسلام کی طرف واپس آنے کی بجائے سوشلسٹ نظام نافذ کیا گیا اور پھر سارا زور سوشلزم کے طور طریقوں کے مطابق جسم کی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لیے صرف کیا جانے لگا اور اسلام کا نام فقط برائے نام زبانوں پر رہ گیا۔ کیونکہ اسلام کو نہ جاننے اور نہ سمجھنے کی وجہ سے یہ فرض کر لیا گیا کہ سوشلزم نے وہی کر دیا ہے جو اسلام چاہتا تھا۔ لہٰذا اب عملی طور پر اسلام اور کس کام آئے گا؟

مقصودِ حیات کا ذریعہ یا مقصودِ حیات

بعض سوشلزم پسند مسلمان یہ کہتے ہیں کہ ہم روس اور چین کا سوشلزم نہیں، بلکہ حضرت ابوذر غفاریؓ کا سوشلزم نافذ کرنا چاہتے ہیں لیکن کیا انہوں نے پہلے اپنے آپ میں اور اپنی قوم میں خدا اور رسولؐ اور آخرت کے محاسبۂ اعمال پر حضرت ابوذر غفاریؓ کا سا ایمان پیدا کر لیا ہے۔ در اصل اکثر سوشلزم پسند مسلمان جسمانی ضروریات کی تکمیل اور تشفی کا اہتمام بزور اور بجبر تکمیل خودی کے ایک ذریعہ کے طور پر نہیں بلکہ ایک مقصودِ حیات کے طور پر کرنا چاہتے ہیں اور اُن کا خیال ہے کہ سارا اسلام اسی میں آجاتے گا اور اسلام کا مقصد بھی جسم کی ضروریات کی عادلانہ تکمیل اور تشفی کے سوائے اور کچھ نہیں۔ اگر یہ بات نہ ہو تو وہ سب سے پہلے اسلامی تعلیم پر زور دیں تاکہ لوگوں کو پہلے ان کے اصلی مقصود حیات سے آگاہ کریں جس کی خاطر وہ اُن کے جسم کی ضرورت کی تشفی اور تسکین چاہتے ہیں۔ لیکن جسمانی ضروریات کی تکمیل کو خودی کی تکمیل کے ایک ذریعہ کے طور پر عوام کے نزدیک جو خوبی یا اہمیت حاصل ہے اس کے بل بوتے پر یہ لوگ اُسے مقصود حیات کے ایک ذریعہ کا نہیں بلکہ خود مقصودِ حیات کا مقام دینا چاہتے ہیں۔

معاشرتی ناہمواریوں کا واحد علاج

جب یہ کہا جاتا ہے کہ اسلام کے وہ احکام بھی جو بظاہر معاشی اور اقتصادی نوعیت کے نظر آتے ہیں، براہ راست اور اپنے اوّلین مقصد کے اعتبار سے جس چیز کی پرورش کا اہتمام کرتے ہیں وہ انسان کا جسم نہیں بلکہ اُس کی خودی ہے، تو سوال کیا جاتا ہے کہ کیا پھر اسلام کے پاس افلاس اور معاشی ناہمواریوں کا کوئی حل نہیں، حالانکہ اگر خودی کی پرورش کے اسلامی احکام پر عمل کیا جائے تو نہ افلاس پیدا ہو سکتا ہے اور نہ معاشی ناہمواریاں وجود میں آسکتی ہیں، نہ جاگیرداری باقی رہ سکتی ہے اور نہ دولت ہی خود بخود مساوی طور پر تقسیم ہونے سے رہ سکتی ہے۔ افسوس ہے کہ دورِ حاضر کا انسان اس بات کو پے در پے نظر انداز کرتا رہتا ہے کہ معاشرہ کی تمام خرابیاں جو ہمیں باہر نظر آتی ہیں انسانی فرد کی اندرونی خرابیوں سے پیدا ہوتی ہیں، بلکہ اُن کا فقط ایک عکس ہیں۔ اپنی کوتاہ نظری سے وہ ان کا علاج باہر سے کرتا ہے اور قانون کے زیادہ تر بے اثر اور بیکار خارجی طریقوں کو کام میں لاتا ہے، حالانکہ اگر فرد کو ایسی تعلیم

دی جائے جو اس کی خودی کے تقاضوں کے مطابق ہو اور لہٰذا درست ہو تو معاشرہ کی کوئی خرابی پیدا نہیں ہو سکتی اور اگر کوئی ایسی خرابی پیدا ہو چکی ہو تو رفع ہو جاتی ہے۔

حقیقت نہ صرف یہ ہے کہ اسلام کے پاس افلاس اور معاشی ناہمواریوں کا حل موجود ہے بلکہ اسلام کے سوائے اور کسی نظریہ حیات کے پاس، خواہ وہ سوشلزم ہی کیوں نہ ہو، ان کا کوئی فطری، کامیاب اور پائیدار حل موجود نہیں۔ پہلے تو اسلام انسان کے دل میں خدا کی محبت کا سوز و گداز، غیر اللہ سے بے نیازی اور بیزاری جسم کی زندگی کی ناپائیداری اور بے اعتباری کا احساس اور محاسبۂ اعمال کا یقین اور خوف پیدا کرتا ہے، اور اس طرح سے انسان کو خدا کے احکام کی عاشقانہ اور عاجزانہ تعمیل کے لیے مہیا کرتا ہے۔ پھر اُسے کہتا ہے کہ محنت سے کام کرو۔ جو شخص محنت سے کام کرتا ہے وہ اپنے لیے اور دوسروں کے لیے خدا کی ربوبیت اور رزاقیت کا سامان پیدا کرتا ہے اور اس طرح سے خدا کی ربوبیت اور رزاقیت میں شریکِ کار ہوتا ہے۔ لہٰذا وہ تخلق باخلاق اللّٰہ کی وجہ سے خدا کا محبوب بن جاتا ہے (اَلْکَاسِبُ حَبِیْبُ اللّٰہِ) ظاہر بات ہے کہ جو شخص محنت سے کام کرے گا وہ بہت کمائے گا اور اُس کے پاس خرچ کرنے کے لیے مال بہت ہو گا۔ لیکن اسلام دوسری بات اُسے یہ کہتا ہے کہ اگر تمہارے پاس مال ضرورت سے زیادہ ہو تو پھر بھی اُسے ضرورت سے زیادہ خرچ نہ کرو، اور نہ اسراف کرو اور نہ تبذیر۔ پھر ظاہر ہے کہ اگر وہ کفایت اور ضرورت کے مطابق خرچ کرے گا تو مال اُس کے پاس بچ رہے گا اور جمع ہوتا رہے گا لیکن اسلام تیسری بات اُسے یہ کہتا ہے کہ اپنے پاس فالتو مال جمع نہ کرو اور اگر جمع ہو جائے تو اُسے خدا کی راہ میں خرچ کر دو۔ پھر جو لوگ مال جمع کرتے ہیں اور خدا کی راہ میں خرچ نہیں کرتے اسلام اُن کو دردناک عذاب سے ڈراتا ہے کہ اُن کے جمع کیے ہوئے سکوں کو جہنم کی آگ میں تپا کر اُن کے جسموں کو داغا جائے گا کہ اب اس جمع کیے ہوئے مال کا مزہ چکھو۔ اگر کوئی مسلمان پہلے سے ہی جاگیردار یا صاحبِ جائیداد بنا ہوا ہو تو اس کے لیے حکم ہے کہ اپنی جاگیر یا جائیداد کو قانونِ وراثت کے مطابق ٹکڑوں میں بانٹ کر اپنے رشتہ داروں میں تقسیم کر دو۔

جمالیاتی ضرورتیں اسلام میں حرام نہیں ہیں لیکن ان کی باری اُس وقت آتی ہے جب تمام لوگوں کی حیاتیاتی ضرورتیں پوری ہو رہی ہوں اور پھر ان میں بھی دوسرے بھائیوں کو برابر کا شریک کرنا ضروری ہے۔ نعمت کی فراوانی خدا کا ایک انعام ہے جو خدا کی اطاعت اور پرہیزگاری کے عوض میں ملتا ہے۔ لیکن اس فراوانی میں ہمیں اپنے سب بھائیوں کو شریک کرنا چاہیے۔ اگر کسی مسلمان کو اُس کی جمالیاتی حِس

کھانے، پہننے اور رہنے کی نفاستوں پر زیادہ خرچ کرنے پر مجبور کرتی ہو تو اسلام اُسے تنبیہ کرتا ہے کہ تم اُس وقت تک مومن شمار نہیں کیے جاؤ گے جب تک کہ تم اپنے ہر مسلمان بھائی کے لیے بھی وہی چیز پسند نہ کرو جو تم اپنے لیے پسند کرتے ہو۔ پھر تم دیکھ لو کہ آیا زائد خرچ کر کے جو چیز تم اپنے لیے حاصل کرتے ہو اُس میں دوسروں کو شریک کر سکتے ہو؟ (لا یؤمن احدکم حتّٰی یحبّ لاخیہ ما یحبّ لنفسہ ۔ الحدیث) اب بتائیے کہ جس قوم کے افراد محنت سے کام کرنے کے باوجود ضرورت سے زیادہ خرچ کرنے سے نفرت کرتے ہوں اور اپنے بچے ہوئے فالتو مال سے بیزار ہوں اور اُسے جلد از جلد ضرورت مندوں کو دے دینے کے بغیر چین محسوس نہ کرتے ہوں، اپنی سابقہ جائیدادوں اور جاگیروں کو پے در پے تقسیم کرتے چلے جاتے ہوں، اور خدا کی دی ہوئی نعمتوں میں قوم کے دوسرے افراد کو برابر کا شریک کرنے کے بغیر اپنے ایمان میں خلل سمجھتے ہوں، اُس قوم میں افلاس کیسے پیدا ہو سکتا ہے اور معاشی ناہمواریاں کیسے وجود میں آسکتی ہیں؟ اس مضمون کی مزید وضاحت کے لیے قارئین میری کتاب "قرآن اور علم جدید" کا مطالعہ فرمائیں۔

"اسلامی سوشلزم" کیا ہے

ایسے حالات میں ضروری ہے کہ فالتو دولت پیدا ہوتے ہی خود بخود پوری قوم میں مساوی طور پر تقسیم ہو جائے اور اگر دولت کی مساوی تقسیم ہی سوشلزم کا مقصد ہے تو پھر یہ ہے وہ سوشلزم جسے اسلام پیدا کرنا چاہتا ہے اور یہ ہے وہ سوشلزم جس پر "اسلامی سوشلزم" کی اصطلاح صادق آسکتی ہے۔ یہی وہ اسلامی سوشلزم ہے جس کا ذکر اقبال نے اپنے خطوں میں کیا ہے اور جس کا حوالہ دے کر ہم ایک اور ہی قسم کا سوشلزم لانا چاہتے ہیں جس کے خطرناک نظریاتی نتائج بعض ملکوں میں آزمائے جا چکے ہیں۔ اسلامی سوشلزم کا ایک امتیاز یہ ہے کہ وہ سب سے پہلے خدا کی شدید محبّت سے پیدا ہوتا ہے، جبر یا خارجی قانون سے پیدا نہیں ہوتا۔ اس کا منبع انسان کا دل ہے جسے جبر یا قانون سے بدلا نہیں جا سکتا بلکہ فقط تعلیم سے بدلا جا سکتا ہے۔ اقبال کا سوشلزم اقبال کے پورے نظام کے ساتھ ہی لایا جا سکتا ہے، اُس سے الگ کر کے لایا نہیں جا سکتا۔ ہم اقبال کے شیدائی جو اقبال کا سوشلزم لانا چاہتے ہیں اُس کے ساتھ اقبال کا نظامِ تعلیم، جو خودی کی پرورش کرتا ہے، کیوں لانا نہیں چاہتے؟ آخر اس میں حکمت کیا ہے؟ ہم کو فرد کے جسم کی فکر ہے،

لیکن فرد کی خودی کی فکر کیوں نہیں جو اقبال کی تعلیمات کا مرکزی نقطہ ہے اور جس کی پرورش کی اہمیت واضح کرنے کے لیے اقبال نے اپنی ساری عمر صرف کی ہے؟

اسلامی نظامِ تعلیم کی ضرورت

خودی کی پرورش کے لیے ایک ایسے نظامِ تعلیم کی ضرورت ہے جس کا امتیاز یہ ہو کہ اس میں خدا کا تصور سائنسی علوم کا مدار و مرکز ہو اور وہ اقبال کے الفاظ میں "عشق کی تیغ جگر دار" کو "علم کے ہاتھ کی خالی نیام" میں واپس لائے۔ اقبال کا سوشلزم' حضرت ابوذر کا سوشلزم یا اسلام کا سوشلزم اب اسلامی تعلیم کی راہ سے ہی آسکتا ہے۔ اگر ہم وہ سوشلزم لانا چاہتے ہیں جو اقبال کے الفاظ میں "حرفِ قُلِ العَفْوَ میں پوشیدہ ہے" تو ہمیں ایک لمحہ کے لیے اس بات پر بھی غور کرنا چاہیے کہ جو شخص اپنا سارا فالتو مال خدا کی راہ میں دے دینے کے لیے تیار ہو جاتا ہے اور اپنے کل کی فکر نہیں کرتا' خدا کی رزاقیت اور ربوبیت پر اس کے ایمان کی کیفیت کیا ہوتی ہے' خدا کے بالمقابل اُسے اپنی جان سے یا دنیا سے کتنی محبّت ہوتی ہے' آخرت کی زندگی اور خدا کی بازپُرس اُسے کس قسم کی حقیقت نظر آتی ہے' افلاس کے خوف سے اُس کی آزادی اور بے پرواہی کا رنگ کیا ہوتا ہے' خدا پر اُس کے توکل کا مقام کیا ہوتا ہے' اور خدا کی اس گارنٹی پر کہ اُس نے ہر جاندار کا رزق اپنے ذمّہ لے لیا ہے اس کا یقین کس قسم کا ہوتا ہے؟ کیا ہم میں سے ایک بھی ایسا ہے جو اس قسم کے ایمان اور توکل کا دعوٰی کر سکے؟ ایک طرف سے ہم بنکوں میں پڑے ہوئے ذہب اور فضّہ کے بڑے بڑے ڈھیروں کی حفاظت جان سے زیادہ کرتے ہیں کہ ان میں سے ایک ذرّہ بھی ہل نہ جائے اور دوسری طرف سے اسلامی سوشلزم اور حضرت ابوذرؓ کے سوشلزم کی تمنا کرتے ہیں۔ اور جب پوچھا جائے تو ہمارا جواب بالعموم یہ ہوتا ہے کہ جس وقت سب لوگ اپنے اپنے اندوختوں کو ترک کریں گے ہم بھی اپنا اندوختہ ترک کر دیں گے۔ کیا حضرت ابوذر غفاریؓ کا جواب یہی ہو سکتا تھا' جن کو اپنی موت کے وقت اس بات کا افسوس تھا کہ اُن کے گھر میں ایک لکڑی کا پیالہ کیوں موجود ہے اور وہ اپنے خدا کے پاس ایسی حالت میں کیوں نہیں جا رہے کہ اُن کے پاس کچھ بھی موجود نہ ہوتا۔ کیا یہ اس بات کا ثبوت نہیں کہ اقبال اور حضرت ابوذر کا سوشلزم نافذ کرنے سے پہلے ہمیں اسلامی تعلیم کی ضرورت ہے جو ہمارے دلوں میں خدا اور رسولؐ اور آخرت پر ابوذر کا ایمان پیدا کر سکے۔

اور یہ کہ اس وقت ہمارا دعویٰ کہ ہم اسلامی سوشلزم لانا چاہتے ہیں اور ایک سطحی قسم کا خارجی قانونی سوشلزم نافذ کر کے بعض سوشلسٹ ملکوں کی بھونڈی نقل نہیں چاہتے، سراسر خود فریبی ہے۔

"اسلامی سوشلزم" سے اقبال کی مراد اسلام ہے

جس اسلامی سوشلزم کی طرف اقبال نے اپنے خطوں میں اشارہ کیا تھا، اس بحث کے بعد اُس کے تین واضح امتیازات ہمارے سامنے آتے ہیں:

(۱) "اسلامی سوشلزم" بنیادی طور پر خدا کی شدید محبت سے پیدا ہوتا ہے۔ اس کا منبع انسان کا دل ہے جو قانون سے بدلا نہیں جا سکتا بلکہ فقط تعلیم سے بدلا جا سکتا ہے۔ البتہ اگر وہ محبت پہلے موجود ہو تو قانون اُس کی مدد کر سکتا ہے۔

(۲) "اسلامی سوشلزم" بذاتِ خود اسلامی معاشرہ کا مقصود اور مطلوب نہیں ہوتا بلکہ وہ خودی کے مقصود اور مطلوب یعنی خدا کی محبت کی تشفّی اور تسکین کا ذریعہ اور اُس کا ضمنی نتیجہ ہوتا ہے۔

(۳) "اسلامی سوشلزم" پورے زور سے اُس وقت آتا ہے جب پورا اسلام نظامِ تعلیم پر ہی نہیں بلکہ قوم کی زندگی کے ہر شعبہ پر حکمران ہو چکا ہو۔

اس سے ظاہر ہے کہ اسلامی سوشلزم سے اقبال کی مراد اسلام ہی ہے اور اپنے ایک نجی خط کے سیاق و سباق میں اس مرکبِ توصیفی کو کام میں لانے سے اس کا مقصد سوائے اس کے اور کچھ نہیں تھا کہ اسلامی نظام کے ایک خاص پہلو کو، جو اس زمانہ میں بعض لوگوں کے لیے کشش رکھتا ہے، زمانۂ حال کی زبان سے استفادہ کر کے سمجھایا جاتے تاکہ بآسانی اس کے مخاطب کی سمجھ میں آجاتے۔ اقبال کی ساری نظم و نثر کی تصنیفات اس بات کو ثابت کرتی ہیں کہ اقبال جس نظام کو برپا دیکھنا چاہتا ہے اور جس کے دنیا پر چھا جانے کی وہ پیش گوئی کرتا ہے وہ اسلام ہی ہے اور اس کے لیے وہ "اسلام" ہی کی قرآنی اصطلاح کو پسند کرتا ہے۔ جب خدا کہتا ہے کہ وہ اسلام کے بغیر ہرگز کسی اور دین کو قبول نہیں کرے گا تو ظاہر ہے کہ وہ اس دین کے لیے اسلام کے سوائے کوئی اور نام بھی ہرگز قبول نہیں کرے گا (وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ - آل عمران: ۸۵) بلکہ یہ کہہ کر اُس نے نام کی اہمیت پر خاص زور دیا ہے کہ یہ نام جو ہم نے تمہارے دین کے لیے پسند کیا ہے تمہارے روحانی باپ حضرت ابراہیم نے

تجویز کیا تھا (مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ - الحج: ۷۸) یہ بات ظاہر ہے کہ اگر اسلام کی بجائے ہمارا اسم کوئی اور ہو گا تو ہمارا اُمتی بھی کوئی اور ہو گا اور وہ اسلام نہیں ہو گا۔

ظاہر ہے کہ خدا سے بلند تر نصب العین ممکن نہیں۔ چونکہ اسلام خدا کے تصور کو انسان کی عملی زندگی کے تمام ضروری شعبوں پر چسپاں کرتا ہے اسلام سے بلند تر نظریۂ حیات بھی ممکن نہیں پھر جوں جوں نظریات خدا کے نصب العین سے دور ہوتے جاتے ہیں وہ پست تر ہوتے جاتے ہیں، یہاں تک کہ وہ نظریۂ حیات جو خدا کے انکار پر قائم ہو گا پست ترین مقام کا نظریۂ حیات شمار ہو گا۔ ایسا نظریۂ حیات سوشلزم ہے۔ اسلامی سوشلزم کی اصطلاح میں ہم دنیا کے بلند ترین نظریۂ حیات کو دنیا کے پست ترین نظریۂ حیات کے ساتھ جوڑ کر اوّل الذکر کو اس کی عظمت کے بلند مقام سے نیچے لاتے ہیں۔ جس طرح سے اسلامی عیسائیت یا اسلامی یہودیت یا اسلامی دہریت کی اصطلاح بے معنی اور مضحکہ خیز ہے اسی طرح سے اسلامی سوشلزم کی اصطلاح بے معنی اور مضحکہ خیز ہے۔ اس اصطلاح پر اصرار کرنے والے اس بات کا جواب نہیں دے سکتے کہ اسلام اور اسلامی سوشلزم میں کیا فرق ہے؟ اگر اسلامی سوشلزم سے مراد اسلام ہی ہے تو پھر اس مقدس نام کے ساتھ سوشلزم ایسی ایک کافرانہ اصطلاح جوڑنے کی ضرورت کیا ہے، اور اگر اس سے مراد سوشلزم ہی ہے تو پھر اس کافرانہ اصطلاح کے ساتھ اسلام کا مقدس نام جوڑنے کی ضرورت کیا ہے؟ اگر وہ اسلام اور سوشلزم کا ایک نیا مرکّب ہے تو یہ مردود ہے، کیونکہ اس کی سند نہ دین سے ملتی ہے نہ دنیا سے۔

(جاری ہے)

لغات واعرابِ قرآن (۴۵)

پروفیسر حافظ احمد یار

سورۃ البقرۃ (۲۹)

آیات ۴۲ — ۴۴

(گذشتہ سے پیوستہ)

ملاحظہ: کتاب میں حوالہ کے لیے قطعہ بندی (پیراگرافنگ) میں بنیادی طور پر تین ارقام (نمبر) اختیار کیے گئے ہیں۔ سب سے پہلا (دائیں طرف والا) ہندسہ سورۃ کا نمبر شمار ظاہر کرتا ہے اس سے اگلا (درمیانی) ہندسہ اس سورۃ کا قطعہ نمبر (جو زیرِ مطالعہ ہے اور جو کم از کم ایک آیت پر مشتمل ہوتا ہے) ظاہر کرتا ہے۔ اس کے بعد والا (تیسرا) ہندسہ کتاب کے مباحثِ اربعہ (اللغۃ، الاعراب، الرسم اور الضبط) میں سے زیرِ مطالعہ مبحث کو ظاہر کرتا ہے۔ یعنی علی الترتیب اللغۃ کے لیے ۱، الاعراب کے لیے ۲، الرسم کے لیے ۳، اور الضبط کے لیے ۴ کا ہندسہ لکھا گیا ہے۔ بحث اللغۃ میں چونکہ متعدد کلمات زیرِ بحث آتے ہیں اس لیے یہاں حوالہ کی مزید آسانی کے لیے نمبر ا کے بعد قوسین (بریکٹ) میں متعلقہ کلمہ کا ترتیبی نمبر بھی دیا جاتا ہے۔ مثلاً ۲:۵:۱(۳) کا مطلب ہے سورۃ البقرہ کے پانچویں قطعہ میں بحث اللغۃ کا تیسرا لفظ اور ۲:۵:۳ کا مطلب ہے سورۃ البقرہ کے پانچویں قطعہ میں بحث الرسم۔ وھکذا۔

[أَتَأْمُرُوْنَ النَّاسَ] یہ تین کلمات ہیں أ + تأمرون + الناس — ہر ایک کی الگ الگ وضاحت یوں ہے:

"أ" ہمزۃ استفہام ہے جس کا عام اردو ترجمہ "کیا" یا "آیا" سے کیا جاسکتا ہے اس کے ذریعے عام طور پر تو دو چیزوں کے بارے میں ایسا سوال کیا جاتا ہے جس کے جواب میں ان دو چیزوں میں سے ایک کا نام لیا جاسکتا ہے — اور کبھی ایسا سوال ہوتا ہے جس کے جواب میں "ہاں" یا "نہیں" کہا جاسکتا ہے — اور کبھی اس میں "آخر تم ایسا کیوں کرتے ہو کہ" کا مفہوم ہوتا ہے' — اس میں دراصل سوال کر کے ہاں یا نہیں میں جواب لینا مقصود نہیں ہوتا بلکہ اس کام کی مذمت مقصود ہوتی ہے — اور یہی بات زیرِ مطالعہ عبارت میں موجود ہے۔ نیز دیکھئے "أ" کے معنی واستعمال کے لیے [۲:۵:۱(۳)]

"تَأْمُرُوْنَ" کا مادہ "أ م ر" اور وزن "تفعلون" ہے۔ اس مادہ سے فعل مجرد "امَرَ یأمُرہ" (حکم

دینا)" کے باب معنی اور استعمال کی وضاحت البقرہ: ۲۷ [۲: ۲۰: ۱ (۵)] میں لی جا چکی ہے۔ یہ اس فعل مجرد سے مضارع جمع مذکر حاضر ہے جس کا ترجمہ "تم حکم دیتے ہو" ہے۔

"النَّاسَ" جس کا عام ترجمہ "لوگ" یا "لوگوں" ہے۔ اس کے مادہ اور اشتقاق وغیرہ کی بحث البقرہ: ۸ [۲: ۷: ۱ (۳)] میں گزر چکی ہے۔

● اس طرح اتنے حصۂ عبارت (أتامرون الناس) کا ترجمہ بنتا ہے "کیا تم حکم دیتے ہو لوگوں کو؟" — تاہم اس کا پورا بامحاورہ ترجمہ اگلے کلمات (بِالْبِرِّ) کے ساتھ ہی مکمل ہو سکتا ہے۔

۲: ۲۹: ۱ (۶) [بِالْبِرِّ] کی ابتدائی "باء" (بِ) تو فعل "أَمَرَ یَأْمُرُ" کے مفعول ثانی (مامور بہ۔ جس چیز کا حکم دیا جائے) سے پہلے آنے والا "صلہ" ہے اس "بِ" کا استعمال البقرہ: ۲۷ [۲: ۲۰: ۱ (۵)] میں بتایا جا چکا ہے۔ اردو میں اس "بِ" کا ترجمہ (یہاں) "... کا (حکم)" سے ہی کیا جا سکتا ہے۔

● اور کلمہ "البِرّ" کا مادہ "ب ر ر" اور وزن (لامِ تعریف کے بغیر) "فِعْلٌ" ہے (جو یہاں مجرور بالجر ہے)۔ اصلی شکل "بِرْرٌ" تھی جس میں ساکن "ر" متحرک "ر" میں مدغم ہو گئی ہے۔ اس ثلاثی مادہ سے فعل مجرد مختلف ابواب سے مختلف معانی کے لیے بطور فعل لازم و متعدی دونوں طرح استعمال ہوتا ہے۔ مگر ان سب میں بنیادی مفہوم "نیکی یا بھلائی (کرنے یا پانے)" کا پایا جاتا ہے۔ اور مصدر بھی عموماً ایک (بِرٌّ) ہی رہتا ہے مثلاً

① بَرَّ ... یَبَرُّ بِرًّا (فتح سے) کے معنی ہیں: "... کے ساتھ نیکی کرنا" اور یہ خصوصاً والدین کی خدمت اور فرماں برداری کے لیے استعمال ہوتا ہے مثلاً کہتے ہیں "بَرَّ وَالِدَیْہِ" (اس نے اپنے والدین سے حسنِ سلوک کیا)۔ ایسے آدمی کو "بَرٌّ" بھی کہتے ہیں اور "بارٌّ" بھی۔ پھر "بَرٌّ" کی جمع مکسر "اَبْرَار" اور "بارّ" کی جمع "بَرَرَۃ" آتی ہے اور یہ دونوں جمعیں قرآن کریم میں آئی ہیں۔

② بَرَّ یَبِرُّ بِرًّا (ضرب سے) آئے تو اس کے معنی "... کی خوب اطاعت کرنا"، "... کے ساتھ نیکی کرنا"، "... کی نیکی قبول کرنا" (متعدی) بھی ہوتے ہیں اور "قبول ہونا"، "شک و شبہ سے پاک ہونا" (لازم) بھی مثلاً کہتے ہیں "بَرَّ رَبَّہٗ" (اس نے اپنے رب کی خوب اطاعت کی) یا "بَرَّہٗ" (اس نے اس سے نیکی کی) یا "بَرَّ اللّٰہُ حَجَّہٗ" (اللہ نے اس کی حج قبول کی)۔ اور ایسی حج کو اسی لیے حدیث میں بصیغۂ اسم المفعول "حج مَبْرُور" کہا گیا ہے۔ اور بطور فعل لازم کہتے ہیں "بَرَّ حَجُّہٗ" (اس کی حج قبول ہوئی) اور "بَرَّ البَیعُ" (سودا جھوٹ اور خیانت سے پاک ہوا)

③ اور بَرَّ یَبَرُّ بِرًّا (فتح اور ضرب دونوں سے) "بہت نیکوکار ہونا" کے معنی دیتا ہے۔

● قرآن کریم میں اس فعل مجرد سے تو صرف فعل مضارع کا ایک ہی صیغہ دو جگہ (البقرہ: ۲۲۴ اور

المستحنہ : ۸) اور وہ بھی باب فتح سے ہی آیا ہے۔ البتہ اس مادہ (برر) سے ماخوذ اور مشتق مختلف کلمات (بِرّ - بَرّ - ابرار - بررۃ وغیرہ) ۲۹ جگہ وارد ہوئے ہیں۔

● زیر مطالعہ لفظ (البِرّ) بھی ان ہی کلمات سے ایک ہے۔ اور اس کے معنی "نیکی اور بھلائی" ہیں۔ قرآن کریم میں یہ لفظ سات بار آیا ہے اور ہر جگہ معرف باللام (البِرّ) ہی استعمال ہوا ہے۔ اور اس لامِ تعریف کی وجہ سے اس کا ترجمہ "پوری نیکی' ساری نیکیاں' یا حقیقی نیکی (یا نیکیاں)" ہو سکتا ہے یعنی نیکی کی پوری جنس یا نیکی کے سارے کام مراد ہوتے ہیں (جیسے 'الحمدُ' کے معنی 'ساری حمد' ہر طرح کی حمد یا ساری تعریفیں ہیں)

● "البِرّ" کے اسی مفہوم کو سامنے رکھتے ہوئے اس کا ترجمہ "بھلائی، نیک کام، نیک کام کرنا اور نیکی کرنا" سے کیا گیا ہے۔ اس طرح مندرجہ بالا عبارت "اتامرون الناس بالبر" (جس کے ابتدائی حصے "اتامرون الناس" پر ابھی اوپر بات ہوئی ہے) کا لفظی ترجمہ بنتا ہے "کیا تم حکم دیتے ہو لوگوں کو نیکی کا"۔ بعض حضرات نے آگے آنے والی عبارت "وتنسون انفسکم" (جس پر ابھی بات ہوگی) کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہاں "الناس" کا ترجمہ صرف "لوگوں کو" کی بجائے "دوسرے لوگوں کو" سے کیا ہے۔ اور یہ اس لحاظ سے درست کہا جا سکتا ہے (بلحاظ محاورہ) کہ اس کے بعد "اپنے آپ کو بھول جانے" کا ذکر ہے۔ بعض مترجمین نے "حکم دینا" کی بجائے "کو کہنا" سے ترجمہ کیا ہے یعنی "کیا تم کہتے ہو لوگوں کو نیک کام کرنے کو" یا "لوگوں کو نیکی کرنے کو کہتے ہو" اردو محاورے کے مطابق اس موقع پر "کہنا" حکم دینا ہی کا مفہوم رکھتا ہے۔ بعض حضرات نے "لوگوں کو کہتے ہو نیکی کرو" سے بھی ترجمہ کیا ہے۔ یہ بھی صرف محاورہ اور مفہوم کے لحاظ سے درست کہا جا سکتا ہے ورنہ اصل الفاظ سے بہت دُور ہے (خصوصاً "البِرّ" کا ترجمہ "نیکی کرو" کرنا)

۲ : ۲۹ : ۱ (۷) [وَتَنْسَوْنَ اَنْفُسَكُمْ] کی ابتدائی "وَ" عاطفہ بھی ہو سکتی ہے اور حالیہ بھی۔ یعنی اس کا ترجمہ یہاں "اور" بھی ہو سکتا ہے اور "حالانکہ یا جب کہ" بھی۔

"تَنْسَوْنَ" کا مادہ "ن س ی" اور وزن اصلی "تَفْعَلُوْنَ" ہے۔ اس کی اصلی شکل "تَنْسَيُوْنَ" تھی۔ جس میں ناقص کے "واوالجمع والے قاعدے" کے تحت لام کلمہ (ی) ساقط ہو جاتی ہے اور ماقبل کی فتحہ (ـَـ) برقرار رہتی ہے اس طرح یہ لفظ "تَنْسَوْنَ" رہ جاتا ہے [ناقص میں واوالجمع کے اس قاعدے کی کئی مثالیں پہلے گزر چکی ہیں مثلاً "لَقُوْا" ۲ : ۱۱ : ۱ (۱)، "خَلَوْا" ۲ : ۱۱ : ۱ (۲) میں]

● اس مادہ سے فعل مجرد "نَسِيَ ... يَنْسَى نَسْيًا ونِسْيَانًا (سمع سے)" آتا ہے اور اس کے بنیادی معنی ہیں "... کو بھول جانا ... کو یاد نہ کرنا یا اسے یاد نہ رکھنا" (یعنی یہ "حفظ" کی ضد کے

طور پر استعمال ہوتا ہے)۔ اور اس سے اس میں "عمداً بھلا دینا یا ترک کر دینا" کا مفہوم پیدا ہوتا ہے۔ یعنی اس فعل کے حقیقی معنی تو "بھول جانا" ہی ہیں مگر (کبھی) اس کے مجازی معنی کسی چیز کو "عمداً ترک کر دینا" "اس کی پروا نہ کرنا" یا "قابل اعتنا نہ سمجھنا" وغیرہ ہوتے ہیں۔ اور یہ مجازی معنی سیاق عبارت میں کسی قرینہ (اشارہ) سے متعین ہوتے ہیں۔ مثلاً اگر کسی جگہ "بھول جانے" پر کسی سزا یا مذمت کا ذکر ہو تو یہ اس بات کا قرینہ ہوگا کہ یہاں "بھول جانا" سے مراد عمداً بھلا دینا یا نظر انداز کر دینا ہے۔ کیونکہ خطا یا نسیان پر تو گرفت نہیں ہوتی۔

● یہاں یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ بعض اصحاب لغت نے اس فعل کا مادہ "ن س و" ہی قرار دیا ہے[1]۔ ویسے یہ مادہ (ن س و) بھی اگر باب سمع سے آئے تو "نَسِیَ یَنْسیٰ" (رضی یرضی کی طرح) ہی ہو جائے گا۔ تاہم "نَسِیَ یَنْسیٰ" کے مصادر میں "نسیًا اور نسیانًا" کے علاوہ "نَسْوۃ" اور "نَسَاوۃ" بھی مذکور ہوتے ہیں اور مصدر کی یہ "و" مادہ کے واوی الاصل ہونے پر دلالت کرتی ہے نیز اس واوی اللام مادہ (ن س و) سے فعل "نسا ینسُو نسوۃ" (نصر سے) "کام چھوڑ دینا" کے معنی دیتا ہے مثلاً کہتے ہیں نسا الرجلُ = ترکَ عملَہ (یعنی آدمی نے کام چھوڑ دیا)۔ گویا "نَسِیَ یَنْسیٰ" کے مجازی معنی اور "نسا ینسُو" کے حقیقی معنی ایک ہی ہیں (ترک کرنا)

● تاہم اکثر کتب لغت[2] میں "ن س و" اور "ن س ی" دو الگ الگ مادے بیان ہوتے ہیں۔ اور یہ تین مختلف ابواب (ضرب، نصر اور سمع) سے مختلف معانی کے لیے استعمال ہوتے ہیں۔ جن میں سے دو تو اوپر مذکور ہوئے ہیں۔ تیسرے معنی قرآن میں نہیں آئے۔ ظاہر ہے کہ "نصر" تو صرف واوی اللام کے لیے ہوگا اور "ضرب" یائی اللام مادہ کے لیے ہی ہو سکتا ہے۔ البتہ "سمع" سے دونوں مادے ایک ہی شکل "نَسِیَ یَنْسیٰ" میں استعمال ہو سکتے ہیں۔

● زیرِ مطالعہ لفظ "تَنْسَوْنَ" اس فعل مجرد (باب سمع سے) کا فعل مضارع صیغہ جمع مذکر حاضر ہے۔ اور یہاں (اس آیت میں) چونکہ اس عمل (نسیان) کا ذکر بطور مذمت آیا ہے۔ لہٰذا محض "بھول جانا" کی بجائے "بھلا دینا" یا "ترک کر دینا" مراد لیا جا سکتا ہے۔ تاہم اتفاق سے اُردو زبان میں بھی "بھول جانا" بلحاظ محاورہ "نظر انداز کرنا" کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ اس لیے اُردو میں صرف "بھولنا یا بھول جانا" (مصدری معنی) کے ساتھ ترجمہ کرنا درست ہوگا ــــ اس فعل کے (یہاں) مختلف تراجم کا ذکر ہم ابھی اگلے لفظ (انفسکم) کے بیان کے بعد کریں گے۔

● "اَنْفُسَکُمْ" میں ضمیر مجرور "کم" (تمہارا) سے پہلے والے لفظ "اَنْفُسَ" کا مادہ "ن ف س"

---

[1] مثلاً المعجم الوسیط۔ [2] مثلاً القاموس، المنجد، البستان اور اقرب الموارد میں۔

اور وزن "اَفْعُلٌ" آیا ہے (یہاں ترکیب میں لفظ "اَنْفُسَ" منصوب اور خفیف بر وزن "افعلَ" آیا ہے اس کی وجہ "الاعراب" میں بیان ہو گی)۔ "اَنْفُسٌ" جمع مکسر ہے جس کا واحد "نَفْسٌ" ہے۔ اس مادہ (ن ف س) سے فعل کے معنی اور استعمال پر نیز لفظ "انفس" کے معنی پر البقرہ: ۹ [۲:۸:۱(۴)] میں بات ہو چکی ہے یہاں "انفسکم" کا ترجمہ "اپنی جانوں کو، اپنے آپ کو" ہو گا۔

● اس طرح فعل "نسِی ینسیٰ" کے حقیقی اور مجازی استعمال نیز لفظ "اَنفُس" کے معنی سامنے رکھتے ہوئے بعض اردو مترجمین نے اس فقرے (تَنْسَون اَنفُسَکم) کا قریب اللفظ ترجمہ "بھولے جاتے ہو اپنی جانوں کو" یا "اپنی جانوں کو بھولتے ہو" کیا ہے۔ اکثر نے "انفُسَکم" کا ترجمہ "جانوں" سے کرنے کی بجائے "اپنے آپ کو" یا صرف "اپنے کو" سے کیا ہے۔ یعنی "اپنے آپ کو / اپنے کو بھول جاتے ہو" کی صورت میں ——— اور بعض نے "بھول جانا" کی بجائے "خبر نہ لینا" یا "فراموش کرنا" اختیار کیا ہے یعنی "اپنی خبر نہیں لیتے"، اپنی خبر ہی نہیں لیتے" یا "اپنے تئیں فراموش کیے دیتے ہو" کی صورت میں۔ جس میں اردو محاورے کا زور بھی ہے اور محض "بھول جانا" کی بجائے "دیدہ دانستہ بھلا دینا یا ترک کر دینا" کا مفہوم بھی موجود ہے۔

● یہ فعل (نسِی ینسیٰ) متعدی ہے تاہم کئی دفعہ اس کا مفعول محذوف (غیر مذکور) ہوتا ہے جو سیاقِ عبارت سے سمجھا جا سکتا ہے (مثلاً خدا یا آخرت) ——— قرآن کریم میں اس فعل مجرد سے ماضی مضارع وغیرہ کے مختلف صیغے ۴۳ جگہ آئے ہیں۔ ان میں سے قریباً ۸ جگہ یہ فعل مفعول کے ذکر کے بغیر آیا ہے۔ مجرد کے علاوہ اس سے بابِ افعال کے کچھ صیغے بھی (۷ جگہ) وارد ہوئے ہیں۔ اور "امرأۃ" کی جمع مکسر "نِسوۃٌ" اور "نِساءٌ" کا تعلق بھی اسی مادے (واوی اللام) سے ہے۔ اس طرح قرآن کریم میں اس مادہ سے مشتقات کی کلی تعداد ساٹھ سے زائد ہے۔

[وَاَنْتُمْ] کی "وَ" یہاں حالیہ ہے اس لیے اکثر نے یہاں اس کا ترجمہ "حالانکہ" سے ہی کیا ہے اگرچہ بعض نے صرف "اور" سے کام چلا لیا ہے اور "انتم" تو ضمیر مرفوع منفصل بمعنی "تم" ہے۔ بعض مترجمین نے اس کے بعد آنے والے فعل مضارع (تتلون) کے صیغہ مخاطب ہونے کی بنا پر اس کا ترجمہ ہی اس طرح کیا ہے کہ "تم" کا الگ ترجمہ کرنے کی ضرورت ہی نہیں رہتی جیسے "پڑھتے ہو" میں خود بخود "تم" کا مفہوم آجاتا ہے۔

۲:۲۹:۱(۸) [تَتْلُوْنَ] کا مادہ "ت ل و" اور وزن اصلی "تَفْعُلُوْنَ" ہے جس کی اصلی شکل "تَتْلُوُوْنَ" تھی۔ جس میں "ناقص کے واو الجمع والے قاعدے (طریق تکلم) کے مطابق" (جس کا ابھی اوپر "تَنْسَون" کے ضمن میں [۲:۲۹:۱(۷)] بھی ذکر ہوا ہے) لام کلمہ والی "و" گر جاتی ہے

اور ما قبل کا ضمہ (ـُـ) برقرار رہتا ہے اور اس طرح لفظ بصورت "تَتْلُوْنَ" استعمال ہوتا ہے۔

● اس ثلاثی مادہ (ت ل و) سے فعل مجرد مختلف ابواب سے اور مختلف مصادر کے ساتھ متعدد (بلکہ بعض دفعہ متضاد) معانی کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ جن سب میں بنیادی معنی "پیچھے پیچھے آنا" کا ہوتا ہے مثلاً (۱) "تلا یتلو (تَلَوَ یَتْلُوُ) تُلُوًّا" (نصر سے) کے معنی "اتَّبَعَ" کے ہیں یعنی پیچھے چلنا یا پیروی کرنا اور (۲) تلی یَتْلِی (تلوَ یَتْلِوُ) تَلْیًا (ضرب سے) کے معنی بھی یہی (پیچھے پیچھے آنا یا چلنا) ہیں ـــــ اور (۳) "تَلِی یتلی (تَلِوَ یَتْلَوُ) تَلًی" (سمع سے) کے معنی ہیں "پیچھے رہ جانا۔ باقی رہ جانا" اور (۴) "تَلَا یتلُو تِلَاوۃً" (نصر سے) کے معنی "پڑھنا" ہیں۔ اور یہ زیادہ تر قرآنِ مجید کے پڑھنے کے لیے استعمال ہوتا ہے[۱]۔ اس لیے "تلاوۃ" "قراءۃ" سے زیادہ خاص ہے۔ ہر تلاوۃ قراءۃ ہے مگر ہر قراءۃ تلاوۃ نہیں ہوتی (اردو فارسی میں یہ دونوں لفظ لمبی "ت" سے لکھنے کا رواج ہو گیا ہے یعنی تلاوت اور قرارت)۔ بعض نے تلاوت کے معنی بآواز بلند پڑھنا کہ پاس والے کو سنائی دے اور قرارت کے معنی مطلقاً پڑھنا (بآواز بلند یا خاموشی سے) بیان کیے ہیں اس طرح بھی ہر تلاوت قرارت مگر ہر قرارت تلاوت نہیں ہوگی۔

● تلاوت میں بھی بنیادی مفہوم وہی "پیچھے چلنا" کا ہے۔ جو کبھی جسمانی طور پر "پیچھے چلنا" کبھی ذہنی طور پر پیچھے چلنا اور کبھی عملی طور پر "پیچھے چلنا" کے لیے استعمال ہوتا ہے[۲]۔ اور تلاوتِ قرآن میں [خصوصًا جسے قرآن کریم نے "حق التلاوۃ" (البقرہ: ۱۲۱) کہا ہے] یہ تینوں مدارج تلاوت مراد ہوتے ہیں: نظر اور زبان الفاظ کے پیچھے لگے ہوتے ہیں، عقل یا دماغ معانی کے فہم کے پیچھے لگے ہوتے ہیں۔ اور قلب یعنی دل اس عبارت سے حاصل ہونے والی نصیحت یا حکم کے پیچھے لگا ہوتا ہے جس کے پیچھے ارادہ اور عمل آتا ہے۔

● اس فعل (تلا یتلو تلاوۃً) کے مفعول (جس کی تلاوت کی جائے) کے ساتھ اگر ایک دوسرا مفعول "علی" کے صلہ کے ساتھ آئے [جیسے "یتلو علیھم آیاتک (البقرہ: ۱۲۹) میں ہے] تو اس کے معنی "۔۔۔۔ کو پڑھ کر سنانا" ہوتے ہیں۔ اور اس استعمال میں تلاوت کے "بآوازِ بلند پڑھنا" والے معنی بالکل واضح ہوتے ہیں۔ قرآنِ کریم میں اس فعل مجرد کے مختلف صیغے ساٹھ سے زیادہ جگہ وارد ہوئے ہیں۔ جن میں سے چالیس[۳] سے زیادہ جگہ یہ فعل اسی "علی" والے صلہ کے ساتھ آیا ہے۔ اور اگرچہ عام عربی زبان میں اس مادہ سے مزید فیہ کے افعال بھی مختلف معانی کے لیے استعمال ہوتے ہیں۔ تاہم قرآن کریم میں اس سے افعال (ماضی مضارع امر) کے مختلف صیغے (بلکہ اسماء مشتقہ کے دو صیغے

---

[۱] القاموس (للفیروز آبادی) نیز المفردات (راغب)   [۲] المفردات (راغب)

بھی) تمام کے تمام فعل مجرد سے ہی آئے ہیں۔

● زیر مطالعہ لفظ "تَتْلُوْنَ" اس فعل (تلا یتلو تلاوۃ) سے مضارع معروف کا صیغہ جمع مذکر حاضر ہے۔ اس کا ترجمہ تو "تم پڑھتے ہو" بنتا ہے۔ تاہم خود لفظ "تلاوت" اردو میں بھی مستعمل ہے اس لیے اس کا ترجمہ "تم تلاوت کرتے ہو" سے بھی کیا جا سکتا ہے۔ بعض مترجمین نے اس کا ترجمہ "تم تلاوت کرتے رہتے ہو" اور "پڑھتے رہتے ہو" سے کیا۔ ہے جو آیت کے مجموعی مفہوم کے لحاظ سے زیادہ بامحاورہ معلوم ہوتا ہے۔

[اَلْكِتٰبَ] کا مادہ "ک ت ب" اور وزن (لام تعریف نکال کر) "فِعَالٌ" ہے اس مادہ سے فعل کے استعمال اور خود لفظ "الکتاب" پر البقرہ: ۲ [۲:۱:۱(۲)] میں بحث ہو چکی ہے۔ لفظ "کتاب" اردو میں بھی مستعمل ہے۔ یہاں "الکتاب" کے لامِ تعریف کو لامِ جنس یا لامِ عہد سمجھا جا سکتا ہے یعنی "وہ آسمانی کتاب یا وہ کتاب جس کے تم ماننے والے ہو"۔ اسی لیے بعض مترجمین نے یہاں صرف "کتاب" کی بجائے "کتابِ الٰہی" یا "کتابِ خدا" کے ساتھ ترجمہ کیا ہے۔ جسے تفسیری ترجمہ کہا جا سکتا ہے۔

۲:۲۹:۱:۱(۹) [اَفَلَا تَعْقِلُوْنَ] یہ "أ" (استفہامیہ بمعنی "کیا؟") + "ف" (عاطفہ بمعنی پس/پھر) + لاتعقلون (جس پر ابھی بات ہو گی) کا مرکب ہے۔ جب حرف استفہام "أ" یا "ھل" اور حرفِ عطف "فَ" یا "وَ" اور "ثُمَّ" اکٹھے آئیں تو استعمال کا قاعدہ یہ ہے کہ "أ" تو حرف عطف سے پہلے لایا جاتا ہے مثلاً کہیں گے "أَفَ.... أَوَ.... یا أَثُمَّ...؟" ــــ اور "ھَلْ" حرفِ عطف کے بعد استعمال ہوتا ہے یعنی "فَھَلْ" یا "وَھَلْ...؟" کہیں گے۔ قرآنِ کریم میں اس دونوں طرح کے استعمال کی کئی مثالیں آئیں گی۔

● "لَا تَعْقِلُوْنَ" کا ابتدائی "لا" تو نفی کے لیے ہے جو عموماً فعل مضارع میں منفی (یعنی "نہ" کے) معنی پیدا کرتا ہے۔

اور "تَعْقِلُوْنَ" کا مادہ "ع ق ل" اور وزن "تَفْعِلُوْنَ" ہے اس ثلاثی مادہ سے فعل مجرد زیادہ تر "عقَل یعقِل عَقْلاً" (ضرب سے) اور بعض دفعہ باب "نصر" اور "سمع" سے بھی مختلف معانی کے لیے آتا ہے اور عموماً ان سب میں مشترک مفہوم "باندھنا" اور "روکنا" کا ہوتا ہے بلکہ "عَقْل" (جو مصدر بھی ہے اور اسم بھی) کو عَقْل کہنے کی وجہ یا مناسبت یہی ہے کہ عقل انسان کو ہلاکت سے روکتی ہے۔ (اردو میں لفظ عقل مستعمل ہے ترجمہ کی ضرورت نہیں) اور یہ فعل (عقَل یعقِل) لازم اور متعدی دونوں طرح استعمال ہوتا ہے۔ مثلاً کہتے ہیں (۱) "عقَلَ الغلام" (لڑکا عقل مند ہو گیا) اسی طرح (۲) "عقَل الشیءَ" (وہ چیز کو سمجھ گیا۔ اس کی حقیقت کو پا لیا) اور (۳) عقَل البعیرَ (اس نے اونٹ کا گھٹنا

موڑ کر (پاؤں) باندھ دیا) اور (۴) "عقَلَ الظِلُّ" (دوپہر کے وقت سایہ بڑھنے سے رُک گیا) اور (۵) "عقلَ القَتِیلَ" (اس نے مقتول کا خون بہا ادا کر دیا۔ یعنی خون خرابہ روکنے کے لیے)۔ تاہم ان میں سے اکثر معنی کے لیے یہ فعل قرآن میں استعمال نہیں ہوا۔

● قرآنِ کریم میں اس فعل مجرد کے مختلف صیغے (زیادہ تر بصورت مضارع) پچاس کے قریب مقامات پر آئے ہیں اور ہر جگہ "بات کو سمجھ لینا، سمجھ جانا، عقل رکھنا، عقل مند ہونا، عقل سے کام لینا" (یعنی متعدی ولازم دونوں طرح) کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ اور اکثر جگہ متعدی ہوتے ہوئے بھی اس کا مفعول غیر مذکور (محذوف) ہے۔ بلکہ مفعول کے ذکر کے ساتھ تو یہ فعل صرف تین جگہ (البقرہ: ۷۵، و ۱۷۰ اور العنکبوت: ۴۳) ہی آیا ہے۔ باقی مقامات پر حسبِ موقع متعدی یا لازم فعل سمجھا جا سکتا ہے —— قرآن کریم میں اس مادہ سے مزید فیہ کا کوئی فعل استعمال نہیں ہوا۔

● اس طرح "لا تعقلون" اس فعل مجرد (عقَل یعقِل) سے فعل مضارع منفی کا صیغہ جمع مذکر حاضر ہے اور اس سے پہلے "أ" اور "ف" بھی لگے ہیں اس ترکیب کے نحوی پہلو پر تو آگے "الاعراب" میں بحث آئے گی۔ تاہم ان کلمات (أ، ف، لا، تعقلون) کے الگ الگ معنی کو ملحوظ رکھتے ہوئے بعض اُردو مترجمین نے اس عبارت (افلا تعقلون) کا قریب اللفظ ترجمہ "کیا پس نہیں سمجھتے ہو؟" اور "پھر کیا تم نہیں سمجھتے بوجھتے ہو؟" سے کیا بعض نے اردو محاورے کے لیے فاء عاطفہ کو ترجمہ میں نظر انداز کر دیا ہے اور "نہیں" کو فعل کے بعد لائے ہیں یعنی "کیا تم سمجھتے نہیں ہو؟" ترجمہ کیا ہے۔ بعض نے فعل تعقلون کے محذوف مفعول کے ساتھ ترجمہ کیا ہے یعنی "کیا تم اتنی بات بھی نہیں سمجھتے ہو؟" "تو پھر کیا تم اتنا بھی نہیں سمجھتے ہو؟" (تاہم بہتر ہوتا اگر یہاں محذوف مفعول کے لیے لائے گئے کلمات "اتنا بھی" یا "اتنی بات بھی" قوسین "(....)" میں لکھے جاتے جس سے معلوم ہو جاتا کہ یہ اضافہ محاورے کی خاطر کیا گیا ہے —— بعض حضرات نے فعل لازم کی طرح ترجمہ کیا ہے یعنی: "تو کیا تمہیں عقل نہیں ہے یا تم کو عقل نہیں" (یعنی کیا تم عقل والے نہیں ہو؟) اور بعض نے "کیا تم عقل سے کام (ہی) نہیں لیتے ہو؟" کی صورت میں ترجمہ کیا ہے جو فعل "عقل یعقل" کے ایک اچھے بامحاورہ ترجمہ "عقل سے کام لینا" پر مبنی ہے اور ساتھ محاورے کے لیے ہی قوسین میں (ہی) کو لائے ہیں۔ مذکورہ بالا تراجم کے تقابلی مطالعہ سے آپ سمجھ سکتے ہیں کہ ترجمہ میں اصل زبان کے الفاظ اور ترجمہ والی زبان کے محاورہ کے درمیان توازن برقرار رکھنا کتنا مشکل کام ہے۔

۲:۲۹:۲ الإعراب

زیر مطالعہ قطعہ کی تین آیات میں سے ہر ایک آیت ایک ایک لمبے جملے پر مشتمل ہے اور ہر ایک لمبا جملہ کئی چھوٹے اسمیہ اور فعلیہ جملوں سے مل کر بنا ہے اور چھوٹے جملوں کو باہم مربوط کرنے کے لیے واو المعیت، واو حالیہ، واو عاطفہ یا ہمزۂ استفہام سے کام لیا گیا ہے ہر ایک آیت کے الگ الگ اعراب کی تفصیل یوں ہے:

(۱) ولا تلبسوا الحق بالباطل وتکتموا الحق وانتم تعلمون۔

[وَ] عاطفہ ہے جس کے ذریعے ماقبل والے جملے کو مابعد والے جملے سے ملا یا گیا ہے۔ [لَا تَلْبِسُوا] فعل نہی صیغہ جمع مذکر حاضر ہے۔ نہی کی وجہ سے فعل مجزوم ہے۔ علامتِ جزم آخری "ن" کا گر جانا ہے (دراصل "تلبسون" تھا) اور اس میں ضمیر فاعلین "انتم" مستتر ہے [الحقَّ] مفعول بہ (لہٰذا) منصوب ہے۔ علامت نصب "ق" کی فتحہ (ـَـ) ہے [بالباطل] جار (بِ) اور مجرور (الباطل) مل کر متعلق فعل (لا تلبسوا) ہے۔ یہاں باء (بِ) کے معنی "کے ساتھ" بھی ہو سکتے ہیں اور "کی مدد سے" بھی۔ ("بِ" کے استعمالات استعاذہ کی بحث میں بیان ہوئے تھے)۔ [وتکتموا] میں "واو" کو عاطفہ سمجھیں تو "تکتموا" "لا تلبسوا" پر عطف ہو کر مجزوم ہے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس "وَ" کو واو المعیت قرار دیں۔ تو پھر یہ فعل ("تکتموا") منصوب سمجھا جا سکتا ہے (جیسے "لا تاکلِ السمکَ وَتشربَ اللبنَ" میں "تشرب" منصوب ہے یعنی مچھلی کھانے کے ساتھ دودھ پینا اکٹھا نہ کرو)۔ دونوں صورتوں (جزم یا نصب) میں علامتِ جزم یا علامتِ نصب (تکتمون کے) آخری نون کا گر جانا ہے۔ اس طرح واو المعیت کی صورت میں عبارت کا مطلب یہ ہو گا کہ یہ دو کام (لَبْس = خلط ملط کرنا اور کتمان چھپانا) جمع نہ کرو [الحقَّ] فعل "تکتموا" کا مفعول بہ (لہٰذا) منصوب ہے یہاں تک (ولا تلبسوا الحق بالباطل وتکتموا الحق) ایک جملہ مکمل ہو جاتا ہے مگر اس کے بعد ایک چھوٹا سا جملہ حالیہ بھی اسی جملے کا آخری حصہ یا تتمہ بنتا ہے۔ یعنی اگلی [وَ] حالیہ ہے اور [اَنتم] ضمیر مرفوع منفصل مبتدا ہے اور [تعلمون] فعل مضارع مع ضمیر فاعلین "انتم" (مستتر) ہے اور یہ فعل فاعل مل کر ایک جملہ فعلیہ ہے جو "انتم" (مبتدا) کی خبر ہے اور یہ جملہ اسمیہ (انتم تعلمون) اپنے سے پہلی "وَ" (حالیہ) کے ساتھ مل کر ایک حالیہ جملہ ہے جو اپنے سے پہلے جملے کے ("ولا تلبسوا" اور "تکتموا") کی ضمیر فاعلین (انتم) کا حال ہے (یعنی جانتے بوجھتے ہوئے "لبس" اور "کتمان" کے مجرم مت بنو)۔ یہاں تک پہلی آیت مکمل ہوتی ہے۔

(۲) واقیموا الصلوٰة وآتوا الزکوٰة وارکعوا مع الراکعین۔

[وَ] عاطفہ (یعنی جملے کا جملے پر عطف کرنے کے لیے) ہے [اقیموا] فعل امر حاضر مع ضمیر فاعلین "انتم" (مستتر) ہے۔ اور [الصلوة] مفعول بہ ہو کر منصوب ہے علامتِ نصب آخری "ۃ" کی فتحہ (ـَ) ہے۔ اور یہ (اقیموا الصلوة) فعل فاعل مفعول مل کر ایک جملہ انشائیہ ہے (فعل امر والا جملہ انشائیہ کہلاتا ہے کیونکہ اس میں "خبر" نہیں ہوتی)۔ اس کے بعد اگلی [وَ] بھی عاطفہ ہے اور [آتُوا] فعل امر حاضر مع ضمیر فاعلین "انتم" (مستتر) ہے اور [الزکوة] مفعول بہ (لہذا) منصوب ہے یہاں بھی علامتِ نصب "ۃ" کی فتحہ (ـَ) ہے اور یہ (آتوا الزکوة) بھی مثل سابق جملہ انشائیہ ہے۔ اگلی [وَ] پھر جملے کو جملے سے ملانے والی "عاطفہ" ہے۔ اور [ارکعوا] فعل امر حاضر مع ضمیر فاعلین (انتم) ہے [مَعَ] ظرف مکان ہے جو مبنی بر فتحہ ہوتا ہے (یعنی اس کے آخر پر ہمیشہ فتحہ (ـَ) رہتی ہے)۔ اور یہ آگے (تمام ظروف کی طرح) مضاف ہے [الراکعین] مضاف الیہ (لہذا) مجرور ہے علامتِ جر آخری نون سے پہلے والی یائے ماقبل مکسور (ـِی) ہے اور یہ (ارکعوا مع الراکعین) بھی ایک جملہ انشائیہ ہے اور یہ تین جملے "اقیموا الصلوة"، "آتوا الزکوة" اور "ارکعوا مع الراکعین" واو عاطفہ کے ذریعے باہم مل کر پوری آیت بنتی ہے۔

(۳) أتامرون الناس بالبر وتنسون انفسکم وانتم تتلون الکتب۔

[أ] ہمزۂ استفہام یہاں تعجب اور مذمت کا مفہوم رکھتا ہے۔ [تأمُرُون] فعل مضارع معروف مع ضمیر الفاعلین "انتم" (مستتر) ہے [النّاسَ] فعل "تأمرون" کا مفعول بہ (لہذا) منصوب ہے علامت نصب آخری "س" کی فتحہ (ـَ) ہے۔ [بالبِرّ] جارّ (بِ) اور مجرور (البرّ) مل کر متعلق فعل "تامرون" ہے اور یہ باء (بِ) اس فعل (امر یامر) کے دوسرے مفعول پر (جس بات کا حکم دیا جائے) بطور "صلہ" آتی ہے۔ ترکیب کے لحاظ سے یہاں تک (اتامرون الناس بالبر) ایک جملہ مکمل ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد [وَ] عاطفہ ہے جس کے ذریعے آگے آنے والا فعل "تنسون" سابقہ فعل "تامرون" پر عطف ہے اور [تنسون] فعل مضارع معروف مع ضمیر فاعلین "انتم" ہے اور [انفسکم] مضاف (انفس) اور مضاف الیہ ضمیر مجرور (کم) مل کر فعل "تنسون" کا مفعول بہ ہے۔ اسی لیے "انفس" منصوب ہے علامت نصب آخری "س" کی فتحہ (ـَ) ہے اور لفظ "انفس" بوجہ اضافت خفیف (تنوین سے خالی) ہے۔ اس طرح "تنسون انفسکم" بھی ایک مکمل جملہ فعلیہ ہے جو واو عاطفہ کے ذریعے سابقہ جملے سے ملایا گیا ہے (یعنی تم "یہ کام" اور "یہ کام" کرتے ہو) اس کے بعد والی [وَ] حالیہ ہے جو مابعد والے جملے کو ماقبل جملے کی ضمیر فاعلین (انتم) کا حال

بناتی ہے اور [انتم] ضمیر مرفوع منفصل یہاں مبتدأ ہے [تتلون] فعل مضارع معروف جمع حاضر مذکر ہے۔ [الکتابَ] فعل "تتلون" کا مفعول بہ (لہٰذا) منصوب ہے۔ علامتِ نصب آخری "ب" کی فتحہ (ـَ) ہے اور یہ جملہ فعلیہ (تتلون الکتاب) "انتم" (مبتدأ) کی خبر کا کام دے رہا ہے اور مبتدأ خبر (انتم تتلون الکتاب) جملہ اسمیہ بن کر فعل "تنسون" کی ضمیر فاعلین "انتم" کا حال ہے۔ اور یہ جملہ "حال" ہونے کی وجہ سے ایک طرح سے سابقہ دو جملوں (اتامرون .... انفسکم) کا ہی حصہ ہے کیونکہ حال اور ذوالحال ایک ہی عبارت شمار ہوتے ہیں۔

④ افلا تعقلون۔

اس میں [أ] استفہامیہ اور فاء [فَ] عاطفہ ہے اور [لا تَعقِلُونَ] فعل مضارع معروف منفی صیغہ جمع مذکر حاضر ہے جس میں ضمیر فاعلین "انتم" مستتر ہے۔ ابھی بیان ہوا تھا [۲ : ۲۹ : ۱(۹) میں] کہ جب کسی عبارت میں حرفِ استفہام (أ یا ھَلْ) اور کوئی حرف عطف (وَ، فَ یا ثُمّ) اکٹھے ہو جائیں تو عام قاعدہ تو یہ ہے حرفِ عطف پہلے اور حرفِ استفہام بعد میں آنا چاہیے تاہم یہ قاعدہ "ھَلْ" میں تو چلتا ہے جیسے "فَھَلْ" (پس کیا) میں حرفِ عطف + حرفِ استفہام ہے مگر دوسرے حرف استفہام (أ) کی صورت میں ایسا نہیں ہوتا یعنی "فَأَ" استعمال نہیں ہوتا بلکہ "افَ" (اور اسی طرح "أَثُمّ") استعمال کرتے ہیں یعنی ترتیب الٹ جاتی ہے۔

تاہم بعض نحوی ایسے موقع پر اس "فا (ف)" سے پہلے ایک محذوف فعل بلکہ جملہ فعلیہ کو اس کا معطوف علیہ مانتے ہیں۔ یا یوں کہیے کہ عبارت کو نحوی اعتبار سے زیادہ قابلِ فہم بنانے کے لیے ایسا کرتے ہیں یعنی وہ اصل عبارت کو یوں (مقدر) سمجھتے ہیں "أ (تفعلون ھذا) فلا تعقلون۔ (کیا تم ایسا کرتے ہو پس سمجھتے نہیں)، اور یہی وجہ ہے کہ بعض مترجمین نے ترجمہ میں حرفِ عطف (فا) کو نظر انداز کر دیا ہے اس آخری جملے (افلا تعقلون) کے مختلف تراجم ابھی اوپر "اللغۃ" والے حصے [۲ : ۲۹ : ۱(۹)] کے آخر پر بیان ہو چکے ہیں۔

۲ : ۲۹ : ۳ الرسم

زیرِ مطالعہ قطعۂ آیات میں بھی بیشتر کلمات کا رسم عثمانی اور رسم املائی ایک جیسا ہے۔ البتہ پانچ کلمات کے رسم قرآنی پر ذرا تفصیل سے بات کرنے کی ضرورت ہے۔ ان میں سے بعض کا رسم قرآنی رسم املائی سے مختلف ہے۔ اور بعض کا رسم عثمانی (قرآنی) بھی مختلف فیہ ہے۔ یہ کلمات ہیں: "الباطل، الصلاۃ، الزکاۃ، الراکعین اور الکتاب" (یہاں ہم نے ان سب کو عام رسمِ املائی کے مطابق ہی لکھا ہے تاکہ فرق واضح ہو سکے)۔ تفصیل یوں ہے۔

(۱) "الباطل": یہ لفظ (بصورت معرفہ یا نکرہ) قرآن کریم میں ۲۵ کے قریب مقامات پر آیا ہے۔ علمائے رسم میں سے ابوداؤد سلیمان بن نجاح (المتوفی ۴۹۶ھ) کی طرف منسوب قول کے مطابق (جو "مورد الظمآن" وغیرہ کتب رسم میں منقول ہوئے ہیں[۱]) تمام مقامات پر یہ لفظ بحذف الالف (بعد الباء) لکھا جانا چاہیے یعنی بصورتِ "بطل" یا "البطل"۔ مگر ابوداؤد کے استاد ابوعمرو عثمان سعید الدانی (المتوفی ۴۴۴ھ) نے صرف دو مقامات (الاعراف: ۱۳۸ اور ہود: ۱۶) پر اس کو بحذف لکھنے کی تصریح کی ہے جو اس بات کو مستلزم ہے کہ باقی جگہوں پر یہ باثبات الالف (بعد الباء) ہی لکھا جائے گا۔ بلکہ الدانی نے بعض دوسرے اوزان کے ساتھ "فاعِلٌ" کو بھی ان اوزان میں شمار کیا ہے جن کے وزن پر آنے والے الفاظ مصاحف میں باثباتِ الف لکھے جاتے ہیں[۲]۔ ماسوائے ان مقامات کے جن کے استثناء کی تصریح کر دی جائے (جیسے اس لفظ کے بارے میں دو مقامات کی تصریح اُوپر مذکور ہوئی ہے)

لفظ "باطل" کے رسم کے بارے میں اس اختلاف کی بناء پر بیشتر افریقی اور عرب ممالک کے مصاحف میں اسے بحذفِ الف یعنی بصورت "بالبطل" لکھا جاتا ہے۔ لیبیا کے مصاحف میں بصورت اختلاف الدانی کو ابوداؤد پر ترجیح دینے کے اصول پر اسے باثباتِ الف "بالباطل" لکھا جاتا ہے۔ برصغیر اور تمام مشرقی ایشیائی ممالک میں بھی اسے باثبات الف (بالباطل) ہی لکھا جاتا ہے (صرف تجویدی قرآن مطبوعہ پاکستان میں مصری مصاحف کی تقلید میں اسے بحذفِ الف (بالبطل) لکھا گیا ہے) صاحب نثر المرجان نے بھی اس کے بارے میں "اثبات الالف بعد الباء علی الاکثر" لکھ کر ساتھ اس پر الدانی، الشاطبی اور السیوطی کے دلائل کا ذکر کیا ہے[۳]۔

(۲) "الصلوٰة اور الزکوٰة" بالاتفاق ان آٹھ کلمات میں سے ہیں (باقی چھ الحیوٰة، الغدوٰة، کمشکوٰة، النجوٰة، منوٰة اور الربوٰ ہیں) جو قرآن کریم میں "و" کے ساتھ لکھے جاتے ہیں یعنی ان میں الف بصورت "و" لکھا جاتا ہے (پڑھا اسے الف ہی جاتا ہے جو بذریعہ ضبط ظاہر کیا جاتا ہے)۔ البتہ کسی ضمیر کی طرف مضاف ہوں تو "و" کی بجائے "ا" سے ہی لکھے جاتے ہیں مثلاً "صلاتی ____"، "صلاتھم" وغیرہ ہیں (بلکہ ان میں سے بھی بعض مقامات پر "و" ہی لکھی جاتی ہے[۴])۔ عام عربی

---

[۱] ابوداؤد کی اصل کتاب "التنزیل فی ہجاء المصاحف" ابھی تک کہیں طبع نہیں ہوئی۔

[۲] تفصیل کے لیے دیکھئے لطائف البیان (زیتحار) ج ۱ ص ۳۳۔ سمیر الطالبین (للضباع) ص ۳۹، ۴۰۔ تلخیص الفوائد (العقیلہ) ص ۲۶ اور المقنع (للدانی) ص ۱۱۔

[۳] نثر المرجان (للارکاتی) ج ۱ ص ۱۳۷۔

[۴] تفصیل کے لیے دیکھئے المقنع ص ۵۴۔ نیز [۲:۲:۳ (۱)] میں بھی اس پر بات ہو چکی ہے۔

املاء میں ان کو "الصلاة اور الزکاة" لکھا جاتا ہے تاہم عام املاء میں بھی عموماً ان کے قرآنی املاء (الصلوة اور الزکوة) کو ترجیح دی جاتی ہے۔ کیونکہ تلاوت کی وجہ سے لوگ اس سے مانوس ہیں۔

③ "الراکعین" رسم معتاد (عام عربی املاء) میں تو اسی طرح لکھا جاتا ہے مگر رسم عثمانی کے مطابق یہ لفظ بالاتفاق بحذف الالف (بعد الراء) لکھا جاتا ہے یعنی بصورت "الرکعین" پھر اس محذوف الف کو پڑھنے کے لیے بذریعہ ضبط ظاہر کیا جاتا ہے۔ یہ لفظ بصورت جمع مذکر سالم قرآن کریم میں تین جگہ وارد ہوا ہے۔ اور ہر جگہ "ر" کے بعد والے الف کے بغیر ہی لکھا جاتا ہے۔ البتہ بصورت مفرد منصوب یعنی "راکِعًا" ایک جگہ (ص : ۲۴) آیا ہے اور وہاں یہ باثبات الالف ہی لکھا جاتا ہے (راکعًا)۔ اور یہ بھی رسم عثمانی کا متفقہ طریقہ ہے۔ البتہ بصورت جمع "الرکعین" کو "ر" کے بعد الف سے لکھنا رسم عثمانی کی خلاف ورزی ہے جس کا رواج ترکی اور ایران میں زیادہ ہو گیا ہے۔

④ "الکتاب" کا عام عربی املاء اسی طرح باثباتِ الالف ہے تاہم قرآنِ کریم میں ہر جگہ (معرفہ ہو یا نکرہ اور مفرد ہو یا مرکب) حذف الالف (بعد التاء) کے ساتھ یعنی "الکتب" یا "کتب" لکھا جاتا ہے (اور یہ لفظ قرآنِ کریم میں ۲۵۰ سے زیادہ جگہ آیا ہے۔ البتہ صرف چار مخصوص مقامات پر اسے باثبات الالف بصورت "کتاب" لکھا جاتا ہے ان کا ذکر اپنے موقع پر آئے گا۔ نیز دیکھئے البقرہ ۲: [۲:۱:۳(۱)] میں۔

۲:۲۹:۴ الضبط

زیرِ مطالعہ آیات کے کلمات کے یکساں یا مختلف ضبط کو درج ذیل نمونوں سے سمجھا جا سکتا ہے اس میں خصوصاً قابل توجہ "الصلوة اور الزکوة" کے ضبط کا اختلاف ہے۔ برصغیر، ترکی اور ایران میں آخری "و" کو ہر طرح کی علامتِ ضبط سے خالی رکھا جاتا ہے اور صرف "ل" یا "ك" پر علامتِ اشباع (کھڑی زبر ـٰ) ڈالی جاتی ہے اور علامتِ ضبط سے خالی حرف (جیسے یہاں "و" ہے) کو نہیں پڑھا جاتا مگر افریقی اور عرب ملکوں کے مصاحف میں "ل" اور "ك" پر فتحہ (ـَ) ڈالی جاتی ہے پھر "و" پر ایک چھوٹا سا الف (کھڑی زبر ـٰ کی طرح) لکھا جاتا ہے جو اس بات کی علامت ہے کہ یہاں "و" کو الف پڑھنا ہے۔ وہ لوگ یا تو اپنی عربی دانی کی بنا پر یہاں "و" کے تعلیل صرفی کے لحاظ سے "الف" میں بدل جانے کے اصول کو سمجھتے ہوئے ـــــ یا پھر بچپن ہی سے اس طرزِ ضبط سے واقف ہونے کی بناء پر ـــــ ٹھیک پڑھ لیتے ہوں گے۔ مگر مشرقی ممالک کا کوئی بھی قاری "ل" یا "ك" کی فتحہ (ـَ) اور پھر آگے "و" پر علامتِ اشباع (کھڑی زبر ـٰ) دیکھ کر اسے "صلاۃ" اور "زکاۃ" پڑھنے کی بجائے

ضرور "صلوٰۃ" کو "صلوات" اور "زکوٰۃ" کو "زکوات" ہی پڑھ جائے گا۔ جن لوگوں کو حج اور عمرہ کے موقع پر جبراً سعودی مصاحف سے ہی تلاوت کرنی پڑتی ہے وہ ضبط کے اس فرق کو ذہن میں رکھیں تو شاید (ان دو کلمات کی) صحیح قرات کر سکیں گے ـــــ اختلافِ ضبط کے نمونے حسب ذیل ہیں

وَلَا، لَا / تَلْبِسُوا، تَلْبِسُواْ / الْحَقَّ، ٱلْحَقَّ، الْحَقَّ / بِالْبَاطِلِ، بِٱلْبَاطِلِ، بِالْبَاطِلِ، بِالْبَٰطِلِ / وَتَكْتُمُوا، تَكْتُمُواْ / الْحَقَّ (مثل سابق) / وَاَنْتُمْ، أَنتُمْ، ءَانْتُمْ / تَعْلَمُونَ، تَعْلَمُونَ، تَعْلَمُونَ / وَاَقِيمُوا، أَقِيمُوا، ءَاقِيمُوا / الصَّلٰوةَ، ٱلصَّلَوٰةَ، الصَّلٰوةَ، الصَّلٰوةَ / وَاٰتُوا، ءَاتُوا، ءَاتُوا / الزَّكٰوةَ، ٱلزَّكَوٰةَ، الزَّكٰوةَ، الزَّكٰوةَ / وَارْكَعُوا، ٱرْكَعُوا، ارْكَعُوا / مَعَ الرّٰكِعِينَ، ٱلرَّٰكِعِينَ، الرّٰكِعِينَ / اَتَأْمُرُونَ، أَتَأْمُرُونَ، ءَاتَأْمُرُونَ / النَّاسَ، ٱلنَّاسَ، النَّاسَ / بِالْبِرِّ، بِٱلْبِرِّ، بِالْبِرِّ / وَتَنْسَوْنَ، تَنْسَوْنَ / اَنْفُسَكُمْ، أَنفُسَكُمْ، ءَانْفُسَكُمْ / وَاَنْتُمْ، أَنتُمْ، ءَانْتُمْ / تَتْلُونَ، تَتْلُونَ، تَتْلُونَ / الْكِتٰبَ، ٱلْكِتَٰبَ، الْكِتٰبَ / اَفَلَا، أَفَلَا، ءَافَلَا / تَعْقِلُونَ، تَعْقِلُونَ، تَعْقِلُونَ۔

نوٹ: "تلبسوا، تکتموا، اقیموا اور اتوا" کو آگے ملانے کے لیے سب جگہ "و" کا ضبط یکساں ہے یعنی ـــ خالی از علامت۔